N° 7 1958 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Vers la maturité de la foi

En matière de maturité chrétienne rien ne peut être authentiquement vécu ni valablement affirmé qui ne suppose comme fondement une maturité de la foi. Bien des difficultés et des crises qui atteignent les engagements ultérieurs — vie militante, vie religieuse, ou vie sacerdotale — ne s'expliquent-elles pas par l'insuffisance d'une foi, demeurée infantile ou juvénile, incapable en conséquence de motiver solidement des décisions ou des engagements qui n'ont de sens pourtant que par elle?

Notre intention n'est pas de nous livrer ici à une analyse critique de ce qu'on désigne sous les termes de maturité humaine et de maturité spirituelle. Il nous suffira de signaler trois critères caractéristiques de l'âge spirituellement adulte pour donner ses perspectives à notre réflexion sur la foi de maturité :

1) L'adulte spirituel est l'homme qui a opéré une première *unité* de sa personnalité et de ses facultés; qui, en conséquence, ne vit plus sur la lancée des emballements mais à base de convictions.

2) L'adulte spirituel est l'homme qui a le souci de porter sa vie à un niveau *conscient*. Il est capable de se rendre compte à lui-même des motifs significatifs de ses décisions et de ses orientations d'existence.

3) L'adulte spirituel est l'homme qui prend en charge les *ensembles* : ensemble de sa vie, ensemble des complexes sociaux et politiques. Il est capable d'assumer des responsabilités durables sur la totalité de sa vie ou d'un secteur de la réalité humaine.

Mettant en œuvre ce bref diagnostic de la maturité humaine et, par application, de la maturité chrétienne, nous chercherons à décrire les signes d'une foi d'adulte et à en expliciter les exigences, dans une perspective d'éducation de soi-même et des autres dans le Christ. Re-

cherche qu'inspireront les paroles de S. Paul aux Ephésiens : « *Nous ne serons plus de tout petits enfants, ballottés par les flots et emportés à tout vent de doctrine, au gré de la duperie des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur...* » mais « *nous parviendrons tous ensemble à l'unité dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la taille même qui convient à la plénitude du Christ* » (*Eph.*, IV, 13-14).

Deux présupposés dogmatiques doivent, au départ, retenir l'attention, sous peine de ne voir que l'aspect psychologique du présent exposé.

1. *La foi est une grâce.* C'est dire que nul ne devient croyant et ne le demeure, qui n'ait reçu, de l'extérieur, l'appel à la reconnaissance du Dieu qui lui parle, et, à l'intérieur, la puissance d'adhésion cordiale au Dieu qui s'exprime et l'appelle. Mais il faut se garder de confondre grâce et fatalité surnaturelle, action de Dieu et miracle, transcendance et éternisme. *Cette grâce de la foi a toujours une histoire dans la vie de chaque croyant* : elle a donc ses âges. Elle est une fidélité de Dieu englobant une fidélité de l'homme. S'intéresser à l'histoire de la foi et à sa face humaine de fidélité, comme nous allons le faire, n'a cependant pas de sens sans le présupposé de grâce.

2. *Le baptême est le sacrement de la foi.* C'est dire assurément que le baptême reçu dès l'enfance donne cette grâce de la foi. Mais c'est dire aussi que le baptême est une exigence de foi de la part de l'homme : exigence d'une foi éprouvée pour le catéchumène adulte qui le demande ; exigence d'un développement de la foi pour celui qui en a reçu, *à l'état de germe,* la capacité radicale au baptême de son enfance. Dieu donne rarement des résultats tout faits. *Il s'agit moins de garder sa foi que de grandir incessamment dans la foi de son baptême.*

Notre réflexion, ainsi située, s'en tiendra à trois points : 1) la maturité de la foi implique une conversion adulte ; 2) cette conversion adulte implique une rencontre et une identification du seul vrai Dieu ; 3) elle introduit toute la personnalité du croyant dans l'unité du Mystère du Christ.

Le premier point illustrera *les exigences de conviction et de liberté engagée* ; le second point, *les exigences de conscience dans les motivations de la vie* ; le troisième, *les exigences d'unité et de totalité de l'existence :* toutes exigences reconnues d'entrée de jeu comme révélatrices de la maturité humaine et chrétienne.

*
* *

I. LE CROYANT ADULTE EST UN CONVERTI

A. *La conversion du cœur.*

On sait ce que signifie, dans le langage courant, la distinction entre les convertis et les non-convertis — baptisés dès l'enfance. Mais cette distinction n'est-elle pas dangereuse dans la mesure où elle laisserait entendre que le baptisé de l'enfance peut faire l'économie de la conversion? Une histoire vécue illustrera cette méprise : une dizaine de jeunes adultes venaient d'être témoins du baptême d'un de leurs amis âgé de vingt-cinq ans, dont la conversion illustrait à leurs yeux tout ce que comporte de rupture, de sérieux de la décision, la démarche baptismale d'un homme hier païen. Tous avaient reçu le baptême étant enfants et une éducation chrétienne. Le prêtre baptiseur les interrogea : « Supposé que vous ne soyez pas baptisés, pouvez-vous, en toute sincérité, témoigner que la décision de votre foi et votre engagement à l'égard du Christ sont tels que vous n'hésiteriez pas à faire librement la démarche compromettante qui a conduit Jean au baptême? » Deux seulement répondirent oui; les autres expliquant loyalement que leur foi n'avait pas la fermeté d'une conversion personnelle. Que manquait-il à ces jeunes chrétiens, sinon d'accéder par la conversion à la foi d'adulte qui les aurait fait passer de l'état d'enfants baptisés à cet état de baptisés de plein exercice auquel accédait d'emblée leur camarade néophyte?

Se convertir, qu'est-ce à dire? Il faudrait, pour répondre de façon satisfaisante, reprendre l'analyse de ce que le Nouveau Testament appelle la « *métanoïa* », expression dont l'équivalent le moins pauvre serait : *conversion du cœur*. Rappelons-en les données fondamentales :

Le *cœur*, selon l'Evangile, c'est le centre de la personnalité; le lieu de l'action et de la communion des personnes avec Dieu; le nœud des décisions qui engagent l'esprit autant que la volonté, la liberté autant que la fidélité; la conscience morale comme appel et jugement de Dieu. Bref, l'homme vaut devant Dieu et devant lui-même ce que vaut son cœur. C'est pourquoi Jésus mettra au centre de sa religion la responsabilité que l'homme adulte prend avec son cœur face à la Parole de Dieu, pour son salut ou pour sa perte : « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Math.*, VI, 21).

Face à la venue et à l'appel de Dieu, le cœur de l'homme devra déclarer ses dispositions. Selon les termes du Nouveau Testament le cœur sera alors ouvert, éclairé, décidé, brûlant, obéissant, sincère, bel et bon, élargi, pur, transpercé, croyant. Ou bien, au contraire, il sera aveugle, endurci, impénitent, sans compréhension, enveloppé de ténèbres, hésitant, mauvais, infidèle.

Une conversion qui ne concernerait que les idées, un changement purement intellectuel, ce ne serait point la conversion évangélique ; pas davantage une conversion qui n'atteindrait que les zones de la sensibilité et du sentiment religieux, ou une conversion qui ne modifierait que la situation de l'homme par rapport à lui-même au plan éthique. C'est avec son être le plus profond, avec tout ce qui le constitue personne adulte — *avec son cœur* — que le croyant doit prendre position face à la Parole de Dieu qui l'interpelle. Le cœur qui a accueilli la Parole devient alors un cœur habité par Dieu, par le Christ et par l'Esprit. « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi », souhaite Paul aux Ephésiens (III, 17).

Se convertir, ce sera donc accepter, en s'y engageant totalement, le monde des jugements et des valeurs de Jésus-Christ, la conception du bonheur et les exigences de vie selon Jésus-Christ ; accueillir en soi — *dans son cœur* — une mentalité nouvelle qui est celle de Jésus-Christ.

Car la foi chrétienne est autre chose qu'un tenir-pour-vrai face à des affirmations sur Dieu. Grâce de Dieu et décision de l'homme, elle est un décentrement de l'existence entière du croyant qui désormais s'est fait obéissant à l'appel de Dieu. Réponse à la proclamation du Royaume, elle est entrée dans le monde de l'Alliance divine en expansion dans l'humanité à la suite de Jésus-Christ.

A quelque stade de communion avec Dieu que l'on soit, la conversion évangélique se présente toujours comme un renouvellement du cœur partant de la lucidité du pécheur pénitent et se concluant par l'adhésion personnelle et totale à Jésus-Christ, reconnu à travers ses signes comme présence et salut de Dieu pour tout homme qui ouvre son cœur à l'appel de l'Evangile. Le Nouveau Testament ne fait que préciser la nature de cette conversion du cœur que déjà l'Ancien mettait au centre de la prédication prophétique.

L'Eglise de Jésus-Christ a mission, jusqu'à la fin des temps, de proclamer à tous ce que Jésus annonçait en commençant son ministère : « Le Royaume est là : convertissez-vous et croyez cet Evangile » (*Marc*, I, 15).

Aux chrétiens déjà convertis, mais dont la foi manque de vigueur et de dynamisme, l'Eglise doit prêcher la conversion pour susciter une décision plus entière et plus constante de leur cœur.

Aux baptisés enfants et adolescents, l'Eglise doit prêcher la conversion pour que mûrisse en eux une foi qui prenne le cœur, à l'âge où se cristallise la personnalité.

Aux baptisés adultes peu convaincus et formalistes, l'Eglise doit prêcher la conversion pour les faire sortir de leur infantilisme et les amener à l'état de baptisés de plein exercice qu'exige leur maturité.

Aux incroyants enfin, l'Eglise doit, comme aux premiers temps, lancer l'appel à la conversion qui conduit au baptême, avec toute l'urgence missionnaire que contient l'Evangile du salut en Jésus-Christ.

B. *Les étapes de la conversion adulte.*

Toute éducation de la foi doit donc se proposer comme terme cette conversion chrétienne, sans laquelle il n'est pas de maturité spirituelle. On n'y arrive point en un jour, et, s'il est vrai qu'une première unification de la personnalité sous le signe de la liberté constitue une exigence conditionnelle de la conversion, on peut affirmer que l'enfant n'en est point encore capable, tandis que l'adolescent en révélera déjà la possibilité.

La foi de *l'enfant* tient sa réalité presque entièrement du milieu de foi dans lequel il vit. Elle est accueil et consentement à la foi de ceux qui l'entourent, comme sa liberté est participation aux choix des adultes auxquels il est relié.

L'adolescent opérera une première confrontation de sa foi d'enfant avec les découvertes qui se proposent à sa liberté juvénile : découvertes subjectives des puissances d'émotivité, de réflexion, d'idéal, du corps et des passions. Se laissera-t-il submerger dans l'inventaire expérimental de ces richesses intérieures? Hésitera-t-il à reconnaître Jésus-Christ comme Maître de vie, au risque de devoir renoncer à vivre de ses ardentes découvertes? Acceptera-t-il plutôt de lui soumettre librement, par une première conversion, les sources de sa jeune personnalité auxquelles il vient d'accéder?

Au seuil de la maturité, c'est une nouvelle confrontation qui mettra en question la foi adolescente pour un nouveau dépassement. Confrontation de l'appel de Dieu, non plus avec les richesses de la subjectivité, mais avec les propositions de la vie des adultes qui se présentent à sa liberté : valeurs du travail, de l'amour, de la présence créatrice au monde qui se fait, de la personnalité sociale. L'adolescent croyant d'hier, encore très sentimental et idéaliste, va-t-il reconnaître au Christ une signification absolue sur toute sa vie d'homme en projet, dans une conversion plus ferme, prélude à la conversion de maturité? Va-t-il choisir d'appartenir résolument au Christ plutôt que d'opter pour la vie païenne qui s'offre à lui, quitte à garder dans un recoin de sa personnalité la foi trotte-menue de son enfance et de son adolescence? *Le Christ s'adresse désormais clairement à sa liberté, à toute sa personnalité; son « cœur » est sommé de se déclarer et de se convertir.*

*
* *

II. DIEU DANS LA FOI DU CROYANT ADULTE

La foi chrétienne est, à tous les âges, motivée par le Dieu de la Révélation : croire en Dieu c'est toujours, pour le chrétien, *croire au Dieu de Jésus-Christ à cause de l'appel et sous la grâce de la Parole de Dieu.* Mais les motifs humains de s'intéresser à Dieu sont divers et, sous la pression de ces motifs, il arrive que des chrétiens se réclament, au nom de leur foi, de tel ou tel Dieu des philosophies ou des religions ou des sociologies, qui n'a point le visage du Dieu de la Révélation. Tant que le motif chrétien d'adhésion à Dieu ne domine pas les autres motifs, tant que le Dieu de l'Evangile de Jésus-Christ n'est pas reconnu dans son originalité, on n'a pas affaire à une foi d'adulte : car la conversion dont on a parlé est conversion à Celui que Jésus appelait : « *Le seul Vrai Dieu* » (*Jean,* XVII, 3).

Car il y a des visages de Dieu qui correspondent à une *religion enfantine* : le « Dieu des primitifs », démiurge qui agit dans le monde de la nature et suscite la terreur sacrée; le « Dieu auguste », souverain qui a besoin de serviteurs et impose des devoirs; le « Dieu de l'ordre social », qui garantit les sécurités des bien-pensants et aide les sociétés humaines dans leur police...

Car il y a des visages de Dieu qui correspondent à une *religion adolescente* : le « Dieu des romantiques et des esthètes » qui comble l'inquiétude du sentiment et parfois aussi le besoin de folklore; le « Dieu de la morale » qui se constitue simple moteur auxiliaire de l'idéal chevaleresque ou moralisant; le « Dieu de la transcendance idéaliste », Pur Esprit qui ne s'intéresse qu'aux âmes individuelles...

Que la foi de l'enfant et la foi de l'adolescent empruntent provisoirement plus d'un trait à ces visages de Dieu, il est impossible qu'il en soit autrement. Mais le progrès de la foi consiste précisément à dénoncer comme insuffisante, sinon fausse, une adhésion que motiverait seulement ou principalement l'instinct religieux ou le sens du sacré, ou le sens moral, ou la recherche des sécurités humaines, ou le besoin de calme psychologique.

La foi chrétienne de l'adulte sera la rencontre du *Dieu Vivant* et personnel, qui a parlé à l'homme; du *Dieu Père,* qui, sans paternalisme, appelle l'homme librement à l'adoption filiale; du *Dieu-Amour,* qui ne se départit jamais de sa tendresse, même lorsqu'il exige et juge; du *Dieu de sainteté,* qui met en marche vers une surhumaine destinée et une nouvelle qualité du bonheur; du *Dieu du Royaume,* qui, présent dans l'histoire, y poursuit la réalisation de son dessein avec la collaboration des hommes.

Il importe que nous soyons très au clair concernant la distinction

qui s'impose entre *la foi* et *le sens religieux* (que ce soit au niveau inférieur de l'instinct religieux ou au niveau supérieur du sentiment religieux ou même de la vertu naturelle de religion). L'homme est naturellement religieux mais non pas naturellement croyant et chrétien.

Le sens religieux se nourrit du sacré qui, sous des formes diverses, propose à l'homme une certaine transcendance, sécurité et salut face à ses limites, ses échecs et la fragilité de ses expériences. Ce besoin du sacré et ce sens religieux sont à la fois positifs et négatifs en ce qui concerne la reconnaissance de la transcendance chrétienne. Négatifs dans la mesure où l'homme religieux se satisfait d'une transcendance mythique. Négatifs aussi dans la mesure où il se satisfait d'une transcendance dont il n'attend rien d'autre qu'une réponse à sa quête naturelle de plénitude humaine.

Lorsque le Dieu de la Révélation intervient et interpelle l'homme, c'est pour mettre en question cette quête naturelle de plénitude elle-même. Non pour la nier, mais pour l'élargir, la purifier, la faire crever, et l'inviter à se dépasser dans le plan de Dieu. Dieu ne veut pas seulement aider l'homme à se dépasser selon ses propres conceptions idéales, il prend appui sur l'insatisfaction profonde de l'homme pour lui poser *à neuf* la question du bonheur, de la destinée personnelle et collective. Même si l'homme arrivait à se satisfaire dans la ligne du bonheur humain le plus total, Dieu aurait encore à lui parler, et la foi aurait encore tout son sens, sans aucune des équivoques du sentiment religieux.

Ainsi les premiers chrétiens se nommèrent eux-mêmes les *croyants*, pour se distinguer des païens qui étaient le plus souvent des hommes religieux, tant ils étaient convaincus que la foi chrétienne inaugure des rapports tout nouveaux avec Dieu. La foi englobe, en la faisant se dépasser et en la purifiant, toute religion; elle est incompatible avec la religion superstitieuse ou magique. Elle n'a rien à craindre de la disparition de certaines formes superficielles ou infantiles du sacré, liées à une culture, à des situations historiques ou à des états psychologiques. Quand l'instinct religieux baisse, c'est parfois l'heure d'une foi plus purement chrétienne et d'un sens de Dieu plus authentiquement chrétien.

Le sens chrétien de Dieu est donc contemporain de cette foi d'adulte qui constitue, sous la forme de la conversion, le point de départ et la source permanente de la sainteté. Tous les saints ont vécu leur conversion adulte au Dieu de Jésus-Christ sous la forme concrète de l'absolu évangélique. C'est l'histoire de François d'Assise cherchant en Dieu la gloire qu'il demandait jusque-là aux hommes. C'est l'histoire de la nuit mystique de Pascal : « Ton Dieu sera mon Dieu. Oubli du monde et de tout hormis Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile... Joie, Joie, Joie, pleurs de Joie. » *Choix absolu de Jésus-Christ, témoin de la sainteté de Dieu, et engagement dans la perfection évangélique.*

Susciter des croyants adultes, cela exige *des éducateurs, prophètes du Dieu de Jésus-Christ,* qui dénoncent sans cesse, au nom de la foi, en eux-mêmes et autour d'eux dans l'Eglise, les faux visages de Dieu qui se sont réintroduits, comme autant d'éléments étrangers et parfois païens, dans les expressions ordinaires de notre foi en Dieu; qui luttent sans cesse pour la pureté du motif de la foi contre les tentations subtiles de magie, d'idolâtrie, de dévotion anthropocentrique, d'idéalisme, comme l'ont fait tous les saints et prophètes de la tradition biblique.

*
* *

III. L'UNITE DE LA FOI DU CROYANT ADULTE

Troisième signe de la foi de l'adulte : elle saisit la totalité du croyant et elle est saisie par lui comme un tout, source d'unité dans toute la vie.

1. *Unité du monde de la foi.*

Le chrétien adulte doit pouvoir répondre à tout venant à la question : « *Qu'est-ce qu'être chrétien? Qu'est-ce que croient les chrétiens?* » et cela, en une ou deux propositions simples. La plupart des chrétiens sont embarrassés par une telle question, car ils ne savent par quel bout prendre leur *Credo.* Le catéchisme analytique les a mis en possession d'une série de « mystères » juxtaposés. Le lien de tous les articles de foi entre eux ne leur apparaît pas, ni l'ordre de valeur et d'importance de chaque article dans l'ensemble. Leur conscience religieuse est un bric à brac de propositions dogmatiques et de commandements : hélas !

La maturité de la foi doit remédier positivement à ces incohérences car :

a) *Le Credo est un tout. Il y a un seul Mystère qui est Jésus-Christ.* Chaque article de foi exprime un aspect de cet unique Mystère. Les divers aspects doivent sans cesse être resitués par rapport à leur centre : l'amour de Dieu pour les hommes qui s'est manifesté dans l'histoire du salut; le plan de Dieu sur sa création; la Pâque de Jésus-Christ, événement central de l'histoire; le Royaume de Dieu qui se construit par Jésus-Christ. De même que l'amour humain permet de comprendre de l'intérieur la cohérence du comportement de la personne qu'on aime, ainsi la foi permet-elle de saisir la cohérence des divers aspects de la Révélation divine. Tout se tient, parce que Dieu a agi avec cohérence d'amour dans l'histoire du salut. La foi d'adulte suppose qu'on a commencé d'intérioriser le Mystère et qu'on a pénétré dans la réalité une que traduisent les formules du dogme.

b) *En conséquence de quoi le croyant adulte se garde de mettre tout sur le même plan dans les affirmations de sa foi* : le Royaume est plus important que l'Enfer, la grâce est plus importante que le péché, le Saint-Esprit est plus important que le Pape; le Christ est plus important que la Vierge-Marie. Ce qui conduit à mettre chaque aspect de la foi à sa place, *sans en négliger aucun,* mais sans se laisser conduire par son tempérament, par ses emballements intellectuels ou sentimentaux ou par la prolifération anarchique des dévotions mineures.

2. *Unité de la foi et de la vie.*

Une telle foi introduit le croyant dans le *monde réel du Dieu vivant* qui s'est rendu présent et agissant dans l'Histoire; elle n'a rien à voir avec une évasion de mysticisme ou d'idéalisme, ni avec la peur morbide des consciences primitives ou romantiques.

Une telle foi comporte une reconnaissance précise, définie sans équivoque, de l'identité de Jésus-Christ : mais elle ne se réduit pas à « l'orthodoxie » théorique ou verbale de celui qui répète un Credo appris d'un professeur de religion.

Une telle foi engage par elle-même une cohérence de comportement chrétien et une action, en sorte que la morale et la vie militante ne s'ajoutent pas à elle de l'extérieur. *Chaque aspect de la révélation doit introduire dans la vie des conséquences vitales* : la paternité de Dieu fonde l'amour fraternel; la résurrection du Christ fonde l'usage chrétien de la chair; la communion des Saints fonde la vie dans l'Eglise; l'Enfer fonde le sérieux de la liberté humaine devant Dieu, etc. L'unité globale de la foi et de la personnalité, scellée par la conversion, se ramifie, au gré des articles du Credo, dont aucun ne demeure abstrait pour l'existence chrétienne. Petit à petit, tout se vitalise : les affirmations de la foi font vivre et la vie fait « réaliser » ces affirmations. *La vie baptismale n'est pas autre chose que la conversion progressive de toute la vie à la réalité du Mystère contemplé dans la foi.*

Une telle foi s'épanouit, comme dans son milieu propre, dans *l'Eglise des croyants,* au-delà des oppositions entre une foi personnelle confondue avec une foi individualiste, et une foi communautaire confondue avec une foi grégaire. Elle est capable de témoigner, sans esprit de croisade comme sans tolérance libérale : être missionnaire lui apparaît comme une nécessité de sa propre nature.

*
* *

Quelques évidences pédagogiques sortent manifestement de ces réflexions sur la foi de maturité. Signalons-les par mode de conclusion.

Ce n'est pas d'abord une question de technique, mais de vie intérieure. *Croire qu'on pourrait devenir adulte dans la foi sans un effort de tout l'être, prenant sa source dans le sérieux d'une adhésion au Christ sans cesse interrogée et sans cesse réaffirmée dans la vie, c'est une entreprise désespérée.* La générosité morale et l'observance cultuelle n'y suffisent point. Pas davantage l'étude théorique des choses de la religion. Encore moins le seul soutien d'une ambiance sociologique de traditions chrétiennes. Mais :

a) *La méditation du message chrétien* contenu dans les Ecritures. Une méditation sérieuse, qui amène à une assimilation toujours plus intense, de l'essentiel dialogue de Dieu avec les hommes, plus qu'à une extension du savoir religieux. Lutter contre la paresse spirituelle, contre l'habitude superficielle du bien-pensant et du bien-agissant. Un minimum d'étude théologique est absolument nécessaire, mais que toujours la méditation personnelle la suscite et la prolonge. Il faudrait pouvoir dire : « Je suis dans la foi ; je vis dans la foi » et non plus seulement : « j'ai la foi ».

b) *La réflexion sur l'expérience humaine quotidienne et sur les problèmes du monde à la lumière directe de la foi.* Il faut réfléchir son comportement et son action. A ce compte, seulement, l'action nourrit et approfondit la personnalité du croyant. C'est en faisant la vérité — et en le sachant — qu'on entre davantage dans la lumière et dans le réalisme du monde chrétien.

C'est aussi dans cette réflexion vitale affrontée à la Parole de Dieu que la vie religieuse liquide ses impuretés : infantilismes sentimentaux ou sociologiques ; moralisme légaliste ; formalismes ; faux mysticismes ; motifs humains. Et qu'elle triomphera des mises en question des humanismes non chrétiens d'aujourd'hui.

c) *La participation active et personnelle à la vie liturgique de la communauté chrétienne,* dans laquelle la foi se trempe de vigueur (à condition qu'il s'agisse d'une vie liturgique de qualité, et non d'un folklore ou d'une évasion esthétique). Le mystère liturgique chrétien est sans concession : il réaffirme sans cesse l'essentiel de la foi et il englobe le croyant dans son réalisme mystique.

d) *L'interrogation de l'athéisme contemporain* peut, dans certains cas, forcer la maturité de la foi. On ne s'y risquera pas sans guide. Mais il existe aujourd'hui certaines formes d'athéisme qui sont significatives d'un procès intenté à des expressions infantiles de la foi. Le croyant adulte doit procéder, plus qu'à une réfutation, à un dépassement de cet athéisme dans sa propre vie de foi.

Paris (VIII^e^). Fr. P.-A. LIÉGÉ, O.P.
222 Rue Faubourg Saint-Honoré.

L'homme à l'image de Dieu

APPROCHE NOUVELLE À LA LUMIÈRE DE L'ANTHROPOLOGIE DU SENS COMMUN

L'IMAGE BIBLIQUE DE L'HOMME

Sémite de jadis et Occidental d'aujourd'hui ont, de la structure de l'homme, un sens différent. L'Occidental, tributaire d'une longue tradition philosophique et pénétré de la formation scientifique courante, y discerne un composé de corps et d'âme, un ensemble agencé de pièces anatomiques, physiologiques, psychologiques, dont il analyse les composantes en circuit individuel et fermé. Le Sémite, au contraire, a tendance à saisir l'homme sur le vif, dans le déploiement de ses réactions sur l'environnement, et il découvre dès lors en lui trois zones principales de vitalité : le monde des pensées, le monde des paroles et le monde des gestes. L'homme est doté d'un cœur pour penser, d'une bouche pour parler, de mains et de pieds pour agir et se mouvoir ; et c'est à la faveur de ses réactions intimes (pensées, vouloirs, sentiments...), de l'expression de celles-ci dans son langage et de ses réalisations extérieures qu'il prend place dans son milieu. Telle est l'image courante de l'homme que nous fournit la Bible. Rares sont les présentations de personnes ou de situations où le recours à ce triple étagement de réactions n'apparaît pas de façon plus ou moins explicite.

En assignant à la mentalité sémitique cette vue dynamique de l'homme, nous ne prétendons pas en faire son monopole. En fait, elle appartient à toutes les cultures, y compris celle de l'Occident, et on pourrait citer d'innombrables textes de prosateurs et de poètes à l'appui de cette affirmation ; mais, sur le plan de la conscience que l'homme prend de lui-même, elle a été détrônée, dans la civilisation gréco-romaine et ses dérivées, par une conception réflexe, fruit de la philosophie et de la science. La vue dynamique et spontanée de l'homme y fait figure de parent pauvre ; elle relève du sens commun.

Si l'Occidental n'était rivé à ses conceptions traditionnelles, il aurait sans doute remarqué depuis longtemps cette constante de l'anthropologie hébraïque. On doit convenir cependant à sa décharge qu'elle n'est pas partout apparente. Elle saute aux yeux en certains cas, comme en ces lignes de l'Ecclésiaste : « Prends garde à ton *pied* quand tu entres dans le temple... ne te hâte pas d'ouvrir la *bouche*, que ton *cœur* ne se presse pas de formuler des discours devant Dieu » (*Ecclés.*, IV, 17-V, 1). Par contre il faut souvent au lecteur une attention soutenue pour en retrouver les termes en filigrane dans le texte biblique ; la pensée s'y déroule alors sans se servir de ces termes autrement que comme de véhicules indifférents : « Cependant celui qui va périr n'étendra-t-il pas les *mains* ? Du sein de la perdition ne fera-t-il pas monter de *cri* ? N'avais-je pas des larmes pour l'infortuné ? Mon *cœur* ne s'est-il pas attendri sur l'indigent ? » (*Job.*, XXX, 24-25).

Parfois donc, les trois termes qui constituent ce que nous appellerions volontiers le schème anthropologique, jalonnent une série de versets où ils sont aisément reconnaissables :

> Vous pouvez sonder mon *cœur*, le visiter la nuit,
> le passer à l'épreuve du feu,
> vous ne trouverez pas de mal en moi.
> Ma *bouche* n'a point péché à la mode humaine ;
> selon les paroles de vos lèvres, j'ai observé
> la voie prescrite par la loi.
> Mes pas se sont maintenus fermes dans vos sentiers,
> mes *pieds* n'ont pas chancelé.
>
> (*Ps.*, XVI, 3-5).

Mais, plus fréquemment, les trois termes se succèdent en désordre. Ou bien l'un s'étire et se répète tandis que les deux autres sont à peine mentionnés. Ou encore ils revêtent des formes si disparates qu'il est difficile d'en repérer la séquence : l'un une forme nominale, l'autre une forme verbale, le troisième parfois une forme d'adjectif.

> Je *me souviens*, et mon âme
> en moi s'épanche,
> je *vais* vers la Tente admirable,
> jusqu'en la maison de Dieu,
> parmi les *cris* de liesse et de louange
> et la foule jubilante.
>
> (*Ps.* XLII, 5).

A travers ces vicissitudes, le schème subsiste. Dès qu'une figure humaine est évoquée, il semble être à l'affût pour se glisser subrepticement dans le texte et, sous une forme ou l'autre, soutenir de ses trois termes la présentation du personnage.

Ces trois termes, avons-nous dit, appartiennent à de vastes zones.

Aussi ne sont-ils pas stéréotypés. A la zone de la bouche, par exemple, se réfère une constellation de termes variés : gosier, gorge, langue, lèvres, dents, palais, mâchoire, parler, dire, crier, parole, voix, cri... Le secteur des mains et des pieds est aussi fourni : bras, doigt, jambe, marche, course, pas, chemin, geste... Et au cœur sont liés tous les termes qui visent les pensées, les sentiments, les volontés.

Par une extension compréhensible, ces zones se sont annexé des termes connexes ou correspondants. C'est ainsi que la bouche a pour partenaire obligée l'oreille qui entend ses propos, et voici que s'inscrivent dans sa mouvance l'ouïe, l'audition, entendre, écouter... Quant au cœur, il est souvent mis en parallèle avec les yeux, et ceux-ci font partie de son ressort ; sans doute est-ce parce que l'œil lui procure ses informations et en traduit au mieux les impressions cachées : « Voilà pourquoi notre *cœur* est malade, voilà pourquoi nos *yeux* sont obscurcis » (*Lam.*, V, 17). Ou bien : « Je ne supporterai pas l'homme à l'*œil* arrogant et au *cœur* enflé » (*Ps.* CI, 5). Avec l'œil, un nouveau cortège de termes se range dans l'orbite du cœur : vue, paupières, pupille, voir, regarder, spectacle...

Quelques citations sont utiles et suffisantes pour montrer comment le schème, sous une forme claire ou voilée, directe ou élargie, nerveuse ou sereine, sous-tend dans la Bible l'image de l'homme.

Rappelons d'abord la formule juridique de l'*Exode*, XXI, 24, reprise par *Deut.*, XIX, 21 : « *Œil* pour œil, *dent* pour dent, *main* pour main, *pied* pour pied ».

Le chapitre VI des *Proverbes* jette en vrac les traits de « l'homme inique » :

12 Un vaurien, un homme inique,
il *va*, la *bouche* torse,
13 Clignant de l'*œil*, traînant ses *pieds*,
jouant des *doigts*,
14 Le *cœur* tortu, *méditant* le mal.

Et aussitôt après, il énonce « les choses odieuses au Seigneur » :

17 Les *yeux* hautains, une *langue* menteuse,
Des *mains* qui versent le sang innocent,
18 Un *cœur* machinant des projets pervers,
Des *pieds* empressés au mal.

Pour décrire la plaie dont le Seigneur frappera les ennemis de Jérusalem, le prophète Zacharie s'écrie : « Leur chair pourrira alors qu'ils seront encore debout sur leurs *pieds*. Leurs *yeux* pourriront dans leurs orbites. Leur *langue* pourrira dans leur bouche » (*Zach.*, XIV, 12).

Dans un contexte d'intention opposée, on découvre le geste du prophète Elisée, se couchant sur l'enfant qu'il va ressusciter : « sa *bou-*

che sur sa bouche, ses *yeux* sur ses yeux, ses *mains* sur ses mains » (*II Rois*, IV, 34).

Le prophète Daniel fournit cette description de l'homme vêtu de lin : « Son visage brillait comme l'éclair, ses *yeux* comme des torches ardentes, ses *bras* et ses *pieds* comme l'éclat de bronze poli, le son de ses *paroles* comme la rumeur d'une foule » (*Dan.*, X, 6).

C'est en termes semblables, empruntés également au schème, que l'Apocalypse présente le Fils d'homme : « Ses *yeux* flamboyaient, ses *pieds* semblaient de bronze fin rougi au four, sa *voix* retentissait comme celle des grandes eaux, de la *main* droite il tenait sept étoiles, sa *bouche* dardait un glaive acéré à deux tranchants et son visage éblouissait comme un soleil ardent » (*Apoc.*, I, 14-15).

On pourrait prélever des échantillons du schème anthropologique dans tous les livres de la Bible, mais il faut se limiter.

Quand les auteurs sacrés emploient le schème, en prennent-ils conscience? Pas plus, semble-t-il, que des autres mécanismes spontanés du langage. En tout cas, ils en usent avec une liberté sans limite. Deux termes du schème leur ont-ils suffi pour exprimer l'objet de leur pensée, ils laissent le troisième dans l'ombre. « Le *cœur* du juste médite ce qu'il doit répondre, mais le mal jaillit de la *bouche* des méchants », dit par exemple le Livre des *Proverbes* (XV, 28). Voici ces deux mêmes termes, repris chacun sous deux variantes, et à l'exclusion du troisième :

> Les *yeux* de ceux qui voient ne seront plus aveuglés,
> Et les *oreilles* de ceux qui entendent seront attentives.
> Le *cœur* des brouillons s'appliquera à comprendre,
> La *langue* des bègues parlera couramment.
>
> (*Isaïe*, XXXII, 3-4).

Deux autres termes se trouvent accouplés, sans que paraisse le troisième, dans ces deux proverbes jumelés :

> Mal assurées les *jambes* du boiteux ;
> Ainsi un proverbe dans la *bouche* des sots.
> Un rameau d'épine dans la *main* d'un ivrogne,
> Ainsi un proverbe dans la *bouche* des sots.
>
> (*Prov.*, XXVI, 7-9).

Mais cette forme tronquée du schème heurte les intégristes, fût-ce inconsciemment. N'est-ce pas l'explication qu'il faut donner à un accident de version qui nous paraît symptomatique et fournit un argument en faveur de la réalité du schème? Alors que le texte grec de l'*Ecclésiastique* (II, 12) porte : « Malheur aux *cœurs* lâches et aux *mains* nonchalantes », le traducteur de la *Vetus latina* insère en cette malédiction le troisième terme du schème : « Malheur au *cœur* double, aux *lèvres* perverses, aux *mains* malfaisantes ».

Décidément, le schème anthropologique est un ressort irrécusable du langage hébraïque, même si ses nombreuses formulations en estompent la présence aux yeux du lecteur [1].

IMAGE DE DIEU

Ces réflexions sur l'image biblique de l'homme prennent une valeur nouvelle quand on s'aperçoit qu'elles s'appliquent exactement à l'image biblique de Dieu. Dieu ne nous est pas présenté dans la Bible autrement que sous des traits dynamiques et son dynamisme éclate sur le triple plan des intentions intérieures, des paroles et des gestes d'intervention. « Dieu est sage en son *cœur* et puissant », s'écriera Job (IX, 4). « La *bouche* du Seigneur a parlé », répètent à l'envi les prophètes. Et les historiens d'Israël décrivent ce que le Seigneur a fait « par sa *main* puissante et son *bras* étendu » (*I Rois*, VIII, 42, ...).

Le cœur de Yahvé — ou son regard —, la bouche de Yahvé — ou son oreille —, la main de Yahvé — ou ses pas — sont la marque du schème dans la texture d'une image qui mériterait le reproche d'anthropomorphisme s'il s'agissait de termes désignant des organes statiques. Mais nous sommes en plein dynamisme. Les Sémites dépassent l'organe pour ne saisir que la fonction. Aussi la formulation verbale du schème s'applique-t-elle à Yahvé beaucoup mieux et plus souvent que la formulation nominale. La main du Seigneur n'est mentionnée que parce qu'elle agit, sa bouche parce qu'elle parle et son cœur parce qu'il pense ou sent. Au rebours des idoles qui ont « une *bouche* et ne parlent pas, des *yeux* et ne voient pas, des *oreilles* et n'entendent pas » (*Ps.* CXXXV, 16) ou — pour retrouver le schème sous une forme verbale complète — « qui ne peuvent ni *voir*, ni *entendre*, ni *marcher* » (*Apoc.*, IX, 20), Yahvé est le Dieu puissant qui voit, entend et mar-

1. Pour la commodité, rassemblons en un tableau synoptique ces diverses notations. Dans chacune des trois colonnes, figureront les termes qui conviennent à un même élément du schème. La disposition parallèle du rangement et la classification en 1er, 2e et 3e termes ne doivent point faire illusion; ce n'est pas selon ce classement plus ou moins logique, mais d'après ses besoins ou sa meilleure convenance que la pensée, utilisant le schème, choisit arbitrairement un terme dans chaque colonne.

1er terme	2e terme	3e terme
Cœur, œil, paupière, pupille...	Bouche, langue, lèvres, gorge, dents, mâchoire, oreille...	Mains, pieds, bras, doigts, jambes...
Pensée, intelligence, sagesse, dessein, plan, volonté, sentiments, amour, vue, spectacle, regard...	Parole, voix, appel, cri, clameur, chant, son, ouïe, audition...	Action, geste, œuvre, activité, conduite, entreprise, intervention, pas, marche, course, chemin...
Connaître, comprendre, méditer, se souvenir, vouloir, sentir, aimer, voir, considérer, regarder...	Parler, dire, appeler, crier, interpeller, chanter, raconter, enseigner, louer, entendre, écouter...	Faire, agir, accomplir, exécuter, intervenir, toucher, aller, marcher, se promener, se tenir debout, courir...
Intelligent, affectueux, aimable, joyeux, visible...	Eloquent, bavard, attentif...	Actif, habile, rapide, lent...

che, qui sent, parle et agit. Son cœur, son œil, sa bouche, son oreille, sa main n'ont évidemment pas de consistance charnelle, mais signalent et signifient ses modes d'activité. « Celui qui a planté l'oreille n'*entendrait* pas? Celui qui a façonné l'œil serait-il privé de la *vue*? Celui qui fait la leçon aux peuples ne *châtierait*-il pas? » (*Ps.* XCIV, 9-10).

Voir, entendre, intervenir peuvent constituer, chez l'homme, trois activités discordantes, même si le schème en opère la jonction. En Dieu, il n'y a point de désaccord. Ce qu'il pense, il le dit; ce qu'il dit, il le fait. « Suivant votre *parole* et selon votre *cœur*, vous avez *accompli* toutes ces grandes choses. » (*II Sam.*, VII, 21 et *I Chron.*, XVII, 19-20). C'est tantôt des trois termes du schème, et tantôt de deux d'entre eux, que la parfaite harmonie est soulignée : « J'ai *dit*, et je *fais* », proclame Yahvé (*Ezéch.*, XXXVI, 36). Ou bien : « Est-ce lui qui *dit* et ne *fait* pas? qui *parle* et n'*accomplit* pas? » (*Nombr.*, XXIII, 19).

Par un souple maniement du schème, les auteurs sacrés s'ingénient à décrire les activités de Yahvé, que ce soit au paradis terrestre où, après la chute, il se promène, cherche des yeux Adam et l'appelle (*Gen.*, III, 8-9); que ce soit à la veille du déluge où, « affligé dans son *cœur* », il regarde la terre corrompue, s'apprête à la détruire et s'adresse à Noé (*Gen.*, VI, 6-13); que ce soit à l'épisode du buisson ardent, où il dit à Moïse : « J'ai vu, j'ai *vu* la détresse de mon peuple qui réside en Egypte, et j'ai *entendu* les cris que lui font pousser ses oppresseurs. Oui, je *connais* ses souffrances. Je suis résolu à *descendre* pour le délivrer de la main des Egyptiens » (*Ex.*, III, 7-8). Plus tard, le diacre Etienne résumera ce discours en décantant le schème : « J'ai *vu* l'affliction de mon peuple qui est en Egypte, j'ai *entendu* ses gémissements, et je suis *descendu* pour le délivrer » (*Act.*, VII, 34). Cette suite de notations, montrant Yahvé qui regarde, entend ou interpelle, et intervient, est extrêmement fréquente. « Le Seigneur s'est penché du haut de son sanctuaire, et des cieux a *regardé* sur terre, afin d'*écouter* le soupir du captif, de *libérer* les clients de la mort » (*Ps.* CII, 20-21).

Dans ces séquences, les trois termes du schème sont connectés. Il en existe d'autres où ils sont présentés sans lien entre eux. Ainsi, au chapitre XV des *Proverbes*, il est question des sentiments de Yahvé, de ses yeux, de ce qu'il dit et entend, de ses réactions actives en face des orgueilleux et des malheureux (versets 3, 8, 9, 25, 26, 29).

Les activités de Dieu et de l'homme étant saisies sous le même biais, quoi d'étonnant si elles sont mises en parallèle? « Je *crie* vers toi, se plaint Job, et *tu ne réponds pas*; *je me tiens debout* et tu me *regardes* distraitement. Tu deviens *cruel* à mon égard, ta *main* vigoureuse s'acharne sur moi » (*Job*, XXX, 20). Dans ce verset, Job a recouru aux trois termes du schème; dans le suivant, Isaïe en met deux en confrontation de part et d'autre :

1 Non, la *main de Jahvé* n'est pas trop courte pour sauver,
Ni *son oreille* trop émoussée pour entendre.
2 Mais ce sont vos iniquités
Qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu.
Ce sont vos péchés
Qui vous ont caché sa face pour qu'il ne vous entende pas.
3 Car *vos mains* sont souillées de sang
Et *vos doigts* d'iniquité;
Vos lèvres profèrent le mensonge,
Votre langue tient des discours pervers.

(*Isaïe*, LIX, 1-3).

L'homme est dessiné sur le même patron que Dieu. Cependant, quelle différence de pénétration et de puissance! Chacun des termes du schème convient à l'un et à l'autre, mais diversement, si bien que la transcendance de Dieu est sauvegardée. Deux textes éloquents suffiront à le prouver : « L'homme regarde les *yeux*, mais Yahvé regarde le *cœur* » (*I Sam.*, XVI, 17). Et pour les deux autres termes du schème, ce cri de Yahvé dans le Livre de Job : « As-tu un *bras* comme celui de Dieu et, dans ta *voix*, y a-t-il, comme chez lui, un tonnerre? » (*Job*, XL, 9).

Cette constatation ne permettrait-elle pas la solution d'un problème ancien et lancinant? La *Genèse* (I, 26) nous apprend que l'homme est fait à l'image de Dieu, selon sa ressemblance. Pour expliquer cette assertion fondamentale de l'Ecriture, les exégètes ont proposé de nombreuses interprétations dont aucune n'est pleinement satisfaisante; la raison en est qu'ils se sont laissé guider par la théorie hylémorphique des Occidentaux, ne voyant pas que l'homme puisse ressembler à Dieu autrement que par la composante spirituelle de son être, l'âme, ou par l'une ou l'autre qualité spéciale de celle-ci. Si, renonçant à cette voie, on cherche la solution sur le plan concret et dynamique où se meut la pensée des Sémites, pourquoi n'admettrait-on pas que l'image de Dieu selon laquelle l'homme est créé est celle-là même que nous venons de décrire et que la Bible ne cesse de nous présenter comme appartenant à la fois à Dieu et à l'homme? L'homme est « à l'image de Dieu » parce que, comme lui, il est capable à la fois de penser, de parler et d'agir, chacun de ces termes recouvrant la large zone que l'on sait. Et d'autre part, il est « à la ressemblance » de Dieu — le mot hébreu indiquant une certaine disparité — parce que la puissance de sa pensée, de sa parole et de son action est loin d'atteindre celle de Dieu. Il s'agirait donc d'une image faite de traits dynamiques, et non statiques, faite aussi d'éléments disparates, s'étalant sur des plans divers. Ces caractères peuvent rebuter l'esprit occidental, habitué à traiter l'image comme une entité de type visuel, plus ou moins commandée par les conditions du dessin qui fixe les traits en un ensemble rigide et homogène. Mais pour le Sémite, accordé

d'emblée aux valeurs de vie, une image d'allure mouvante et de touches hétérogènes n'a rien d'anormal.

Nous ne proposerions pas cette interprétation si elle n'était accréditée par le texte même de la *Genèse*. Aucune précision explicite n'y est donnée sur le sens des termes « image » et « ressemblance », et c'est ce qui a permis le foisonnement des explications. Dieu cependant est présenté, tout au long du chapitre I, sous des traits six fois répétés, et ces traits sont précisément ceux du schème : Dieu dit, Dieu fait, Dieu voit. Dans son activité de créateur, Elohim procède chaque jour en trois temps : il prononce des paroles, ses paroles provoquent l'apparition d'êtres nouveaux, il inspecte et approuve son œuvre. Les trois termes du schème scandent donc expressément les phases journalières de l'opération créatrice. « Dieu *dit* : Que la lumière soit. Et la lumière *fut*. Dieu *vit* que la lumière était bonne... Dieu *dit* : Qu'il y ait des luminaires. Dieu *fit* les deux grands luminaires. Et Dieu *vit* que cela était bon ». Et ainsi de suite. La parole créatrice est évidemment l'expression d'un dessein préalable, dont la parfaite réalisation suscite le jugement final de valeur : « Dieu vit que cela était bon. » Autrement dit, la parole, productrice immédiate d'œuvre, est encadrée par une pensée qui la précède et par un coup d'œil qui la suit. Entre la pensée initiale, la parole créatrice et l'exécution, nulle discordance. Telle est l'image dynamique d'Elohim, créant les Cieux et la Terre.

« Alors Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ». Après qu'il eut fait les cieux, la terre, les plantes et les animaux, Dieu fait un être à son image, selon sa ressemblance. Image et ressemblance qui ne figurent donc pas dans les premières créatures, mais apparaissent avec l'homme. Or l'homme a l'apanage, avec Elohim, des activités conscientes du cœur, des paroles qui les expriment et des actions extérieures qui s'en inspirent. Sans doute, comme le souligne le récit de la création, ce triple mode d'activités se développe-t-il en Dieu en un parfait accord, tandis qu'en l'homme il souffre des désharmonies. Mais il reste que la pensée, la parole et l'action intelligente, coordonnées entre elles, sont le partage de Dieu et de l'homme, à l'exclusion des autres créatures terrestres. L'homme est à l'image de Dieu, parce que, comme lui, il pense, parle et agit. Le schème anthropologique exprime en lui les traits de l'image de Dieu.

Parmi les textes de l'Ecriture qui commentent la création de l'homme, il en est un spécialement qui corrobore du poids de son autorité cette manière de voir. C'est le chapitre XVII de l'*Ecclésiastique*. L'homme, créé à l'image de Dieu, est revêtu, comme lui, de force pour maîtriser le monde extérieur, et reçoit « une *bouche*, une *langue*, des *yeux*, des *oreilles*, un *cœur* pour penser ». Muni des organes du schème, il en exerce les prérogatives : il comprend les œuvres de Dieu, il chante son nom, il accomplit ses commandements. Et Dieu lui-même, à l'image de qui l'homme est créé, possède les trois mar-

ques du schème : il met son « *œil* » dans le cœur de l'homme et lui manifeste ainsi la grandeur de ses œuvres et il fait entendre la magnificence de sa voix. L'image de Dieu offerte en ce chapitre est bien celle du schème, et nettement dynamique, et c'est elle qui se trouve reproduite en l'homme. Le texte nous paraît trop important pour que nous hésitions à le transmettre :

2 Le Seigneur a remis au pouvoir des hommes ce qui est sur la terre.
3 Il les a revêtus de force, comme lui-même,
à son image il les a créés.
4 A toute créature il a inspiré la terreur de l'homme,
pour qu'il *domine* bêtes sauvages et oiseaux.
6 Il leur forma une *bouche*, une *langue*, des *yeux*, des *oreilles*,
il leur donna un *cœur* pour penser.
7 Il les remplit de science et d'intelligence
et leur fit *connaître* le bien et le mal.
8 Il mit son *œil* dans leur *cœur*
pour leur montrer la grandeur de ses *œuvres*.
10 Ils *loueront* son saint nom,
racontant la grandeur de ses *œuvres*.
11 Il leur accorda encore la *connaissance*,
il les gratifia des lois de la vie ;
12 Il a conclu avec eux une alliance éternelle
et leur a fait connaître ses jugements ;
13 leurs *yeux* contemplèrent la grandeur de sa majesté
leurs *oreilles* entendirent la magnificence de sa *voix*.
14 Il leur dit : « Gardez-vous de tout mal »,
il leur donna des commandements à l'égard du prochain.
15 Leur *conduite* est toujours devant lui,
jamais cachée à ses *regards*.
19 Toutes leurs *actions* sont devant lui comme le soleil,
ses *regards* sont assidus à observer leur conduite.

(*Ecclés.*, XVII, 2-19).

IMAGE DE LA TRINITE

Les Pères de l'Eglise, les docteurs et les théologiens n'ont cessé d'affirmer que l'homme portait en lui, en même temps que l'image de Dieu, celle de la Trinité. Sur ce point également le schème ouvre des perspectives, que nous tenterons d'esquisser.

Nous avons relevé, dans l'image animée que la Bible nous fournit de Dieu, des correspondances avec le cœur, la bouche et les mains, organes humains de la pensée, de la parole et de l'action. Nous avons remarqué aussi que ce triple plan d'activités offre en Dieu un caractère de profonde unité et de parfaite harmonie. Vie, triplicité, unité : n'aurions-nous pas un prodrome de la révélation trinitaire? Inscrit dans la Bible par le moyen du schème, ce premier écho annonciateur appartiendrait déjà à l'anthropologie du sens commun.

Il semble opportun de faire deux remarques préalables. La première vise la forme idéale du schème, qui reste la forme ternaire ;

c'est par un jeu de trois termes qu'il se manifeste le plus couramment dans le langage. Les fréquentes irrégularités de son emploi — répétitions, interversions, enchevêtrements, ruptures — semblent dues à la sauvagerie de l'inspiration primesautière, où la bousculade est souvent de règle. Il n'existe pas de syntaxe des schèmes, comme la grammaire en énonce pour les mots et les propositions ! Enfouis dans l'humus de la conscience, les schèmes en jaillissent quand l'intelligence les appelle à son service, et ils se faufilent comme ils peuvent dans le dédale de la pensée qui s'élabore. En dépit de ces fantaisies, leur statut idéal demeure celui des trois termes équilibrés [2].

Autre remarque : la conjonction coutumière des trois termes est le signe de leur solidarité foncière. Si disparates que soient les zones dont ils relèvent — pensées, paroles, actions — elles ne sont pas isolées par des cloisons étanches. Le langage du sens commun traduit même de façon imagée les glissements qui s'opèrent de l'une à l'autre : ne parle-t-on pas tantôt de la « cordialité » d'une poignée de mains ou d'une parole, tantôt de l'« éloquence » d'un geste ou d'un regard ? Jusqu'à un certain point, il est donc vrai de dire qu'à l'intérieur du schème, tout est dans tout. Cependant le cœur reste proprement le domaine de la pensée et la bouche celui du langage, tandis que les mains sont destinées à des activités extérieures.

Ceci dit, efforçons-nous de montrer comment chacun des trois éléments du schème comporte une allusion fondamentale à une des Personnes de la Sainte Trinité. En attribuant à chacune des Personnes divines les caractéristiques d'un des éléments du schème, nous ne prétendons pas lui en réserver l'exclusivité. En Dieu, bien plus qu'en l'homme, règne l'unité.

Au Père conviennent par excellence les attributs du cœur. Le cœur est le plus mystérieux des trois éléments du schème, le seul qui, aux yeux du sens commun et de la mentalité primitive, soit inaccessible et invisible. Or le Père, voilé derrière la « shekinah » de l'Ancien Testament, ne se laisse atteindre par aucun regard humain. A l'inverse du Fils et de l'Esprit, qui sont envoyés par Lui au monde, il habite, dira saint Paul, une lumière « inaccessible » (*I Tim.*, VI, 16) ; il est « in-

2. Le cadre de cet article ne se prête pas à une étude plus fouillée de la place, du mécanisme et du rôle des schèmes dans la vie mentale de l'homme. Nous avons ébauché quelques premières notes sur la question dans deux articles : « Le cœur, la bouche, les mains », *Bible et Vie chrétienne*, n° 4, déc. 1953, pp. 7-24, et « Racines anthropologiques du Droit », dans les mélanges en *Hommage à Léon Graulich*, pp. 257-266, Bibliothèque de la Faculté de Droit de l'Université de Liège, 1957.

A côté du schème anthropologique auquel sont consacrés ces articles, on peut relever, autant dans la Bible que dans le langage courant et universel du sens commun, d'autres schèmes concernant notamment les données premières de la nature ambiante. Quant au schème anthropologique, on en trouve de nombreuses applications, outre celle que nous signalons ici, dans divers domaines de la théologie (sacramentaire, morale,...), dans la liturgie, dans la poésie, etc. Nous avons l'espoir d'en faire un jour l'exposé.

visible » (*I Tim.*, I, 17). « Personne ne *voit* le Père » (*Jean*, VI, 46). Par contre, il ne cesse de regarder l'univers, dont il pénètre les derniers recoins : « Mon Père *voit* dans le secret » (*Matth.*, VI, 18). Loin d'être retranché dans son mystère et indifférent au sort de l'humanité, poussé par un amour qui lui fera livrer son propre Fils, il conçoit « par avance..., en toute *sagesse* et intelligence,... le *dessein* bienveillant..., le *plan* préétabli » qui sauvera le monde (*Ephés.*, I, 8-11). La connaissance détaillée du plan du salut est le propre du Père : « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le *sait*, ni les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père » (*Marc*, XIII, 32). « Celui qui mène toutes choses au gré de sa *volonté* » trouvera dans son Fils incarné l'exécuteur fidèle de cette « volonté ». Aussi le Père proclame-t-il que son « Fils *bien-aimé*... a toute sa *faveur* » (*Matth.*, XVII, 5). Et l'amour, voué par le Père au Christ qui en fait maintes fois l'aveu (*Jean*, X, 17; XV, 9; XVII, 23-24-26...), sera reporté par lui sur ceux qui deviendront ses enfants dans le Christ. Amour, intelligence, volonté : nous retrouvons, dans l'activité révélée du Père, la vie propre du cœur humain, de ce cœur humain qui, déjà à l'instar du Père, est invisible, inaccessible et mystérieux, sauf pour lui. L'analogie avec le premier élément du schème est si complète qu'elle s'étend légitimement — nous venons de le dire — jusqu'à l'annexe du cœur qu'est l'œil et le regard.

Quant au Fils, est-il besoin de démontrer que le deuxième élément du schème est en connivence avec lui? Il est essentiellement le Verbe de Dieu, la Parole du Père. Proférée, engendrée par l'Intelligence du Père, cette vivante Parole exprime adéquatement et parfaitement les richesses du Cœur dont elle émane. Durant son incarnation, le Fils dit le Père au monde; sa mission est de révéler le dessein du Père, sa volonté, son amour. « Ce que j'ai appris de lui, je le *dis* dans le monde » (*Jean*, VIII, 26-40). « Je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma *voix* » (*Jean*, XVIII, 37). Lors de la transfiguration, le Père, à l'instant où il ratifie sa mission, donne cette unique consigne : « *Écoutez*-le » (*Matth.*, XVII, 5). C'est la voix du Fils que ses disciples doivent en effet se disposer à entendre; ce sont ses paroles qu'ils doivent observer.

Cet aspect fondamental de la mission du Christ n'élimine pas de sa vie les autres éléments du schème. Il regarde, il comprend, il aime, car il a un cœur et un regard d'Homme-Dieu. Et les évangélistes mettent également en relief la zone importante de ses activités extérieures : il foule de ses pieds les routes de Palestine, ses mains guérissent et bénissent, il accomplit les « *œuvres* » voulues par le Père (*Jean*, IX, 4; X, 37; XIV, 10). En somme, il a vécu selon la plénitude du schème, et les disciples précisent leur témoignage en fonction de ses trois plans :

Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons *entendu*,
ce que nous avons *vu* de nos *yeux*,
ce que nous avons contemplé,
ce que nos *mains* ont *touché*
du Verbe de vie...
ce que nous avons *vu* et *entendu*,
nous vous l'annonçons.
(*I Jean*, I, 1-3).

Et saint Luc, ouvrant les *Actes des Apôtres*, écrira de même, en retenant deux éléments du schème : « Dans mon premier livre, ô Théophile, j'ai parlé de ce que Jésus a *fait* et *enseigné* » (*Actes*, I, 1).

C'est encore selon la plénitude du schème qu'ont été notés instinctivement, par les évangélistes, les cruels détails de la passion du Christ : ses mains et ses pieds ont été percés, il est mort en poussant un grand cri, et son cœur a été ouvert par la lance.

Si la triple activité humaine, marquée dans le schème, a été soulignée d'émouvante façon tout au long de la biographie du Christ, il reste que c'est le nom de Verbe qui a été réservé par saint Jean à celui qui nous a révélé la bonne nouvelle. « En fin de compte, Dieu nous a *parlé* par le Fils » (*Hébr.*, I, 2).

L'image du cœur éveille l'idée du Père ; la parole est évocatrice du Fils ; les réalisations extérieures formeront le domaine propre de l'Esprit. Peut-être cette dernière relation aurait-elle étonné les théologiens des siècles précédents. Elle ne surprendra pas les contemporains qui, forts d'une connaissance plus minutieuse des données bibliques, savent que l'Esprit, dans l'Ancien Testament, est la force active de Dieu. Souffle de Yahvé — provenant du cœur et s'échappant de la bouche —, il atteint les créatures en se posant sur elles. Lors de la création, il plane sur les eaux. Au cours de l'histoire du peuple élu, il s'empare, pour les inspirer, des Juges, des Rois, des Prophètes. Il éclaire et fortifie du dedans le cœur des Sages et des Saints. C'est lui qui, dans le sein de la Vierge Marie, opère l'incarnation du Fils, qui descend sur lui sous la forme d'une colombe, qui le pousse au désert. Le jour de la Pentecôte, envoyé du ciel aux apôtres, il inaugure sa définitive mission, qui est de mettre pratiquement en œuvre, au bénéfice de chaque fidèle, le salut assuré par le Christ. Répandu dès lors dans le monde de la part du Père et du Fils, il y poursuit inlassablement son labeur.

Cette activité, déployée sans répit « ad extra », n'est-elle pas congrument symbolisée dans le complexe humain, par les mains et les pieds, qui sont, pour l'homme, les instruments premiers de travail et de présence au monde ? « La *main* de Yahvé fut sur moi », disaient déjà dans la Bible les prophètes Elie (*I Rois*, XVIII, 46), Elisée (*II Rois*, III, 15), Isaïe (VIII, 11), Ezéchiel (III, 22), pour signaler l'emprise

sur eux de la force vive de Dieu. Et de Jean-Baptiste aussi, on disait : « La *main* du Seigneur était avec lui » (*Luc*, I, 66).

Ici encore, s'il est la main de Dieu en travail, c'est sur l'homme entier que l'Esprit exerce sa sainte entreprise, c'est-à-dire qu'il atteint le triple plan des activités humaines pour les transformer à l'image du Fils de Dieu. Il remplit le cœur des fidèles, comme il avait rempli celui des apôtres et celui du Christ, et il y inspire l'amour et l'intelligence de la vérité. Parfois même, il donne le privilège de la vision de Dieu : « Tout rempli de l'Esprit Saint, Etienne fixa son *regard* vers le ciel ; il *vit* alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu » (*Actes*, VII, 55).

Maître des cœurs et des regards, il l'est aussi du langage. Langue de feu, il confère le charisme de la parole et vivifie d'ailleurs en chacun les propos du Christ, « car il ne *parlera* pas de lui-même, mais tout ce qu'il *entendra*, il le *dira* » (*Jean*, XVI, 13). Il inspirera lui-même la réponse des persécutés : « Dites ce qui vous sera donné à l'heure même ; car ce n'est pas vous qui *parlerez*, mais l'Esprit Saint » (*Marc*, XIII, 11).

L'activité extérieure du fidèle tombe aussi sous son empire. Il communique le pouvoir d'affronter les puissances du monde, d'agir en tout selon la volonté de Dieu, et même d'opérer des miracles ; c'est depuis qu'ils sont remplis de l'Esprit Saint que « par les *mains* des apôtres, il se faisait de nombreux signes et prodiges parmi le peuple » (*Actes*, V, 12).

Mais si, en chacun, l'activité de l'Esprit se fait sentir sur les trois plans du schème, son rôle, comparé à celui des deux premières Personnes divines, l'engage nettement au dehors, dans l'Eglise, où il est en mission permanente, et autorise l'analogie avec le troisième élément du schème.

Par le simple fait — inscrit dans sa nature élémentaire, telle qu'elle est saisie par le regard du sens commun — que l'homme est capable de penser, de parler et d'agir, il porte donc en lui l'image de Dieu et celle de la Trinité.

Abbaye de Maredsous. D. Bernard de Geradon, O.S.B.

Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque

Aperçu sur la question littéraire.

« En ce qui concerne la composition du Pentateuque, dans le décret du 27 juin 1906 la Commission Biblique reconnaissait déjà que l'on pouvait affirmer que Moïse « pour composer son ouvrage s'était servi de documents écrits ou de traditions orales », et admettre aussi des modifications et des additions postérieures à Moïse. Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources... » C'est en ces termes que s'exprime le P. Vosté dans sa célèbre lettre au cardinal Suhard [1]. L'idée qu'on se fait de ces sources est pourtant loin d'être uniforme, mais il semble préférable aujourd'hui d'y voir, plutôt que des documents ou des fragments, des traditions vivantes qui se sont développées dans leur milieu d'origine jusqu'à leur fixation définitive.

Parmi toutes les traditions du Pentateuque il en est une qui a retenu particulièrement et constamment l'attention des savants : c'est celle qu'Eichhorn avait appelée le « Priesterkodex » — Code Sacerdotal — et que l'on désigne habituellement par le sigle *P*.

Les textes relevant de cette tradition se distinguent en général nettement de ceux des autres grandes sources retenues par la critique : Yahviste, Elohiste et Deutéronome. Le texte sacerdotal « a une terminologie qui lui est propre », relève A. Clamer. « On a pu dresser des listes entières de mots et d'expressions qui ne sont qu'à lui [2] ». Et de citer à titre d'exemple : *miškān*, la demeure, *miqdāš*, le sanctuaire. D'autres termes ont un sens spécial, différent de l'acception habituelle. Enfin certaines expressions reviennent avec une fréquence particulière.

Les textes sacerdotaux manifestent également une prédilection frappante pour le retour des mêmes formules : par 11 fois nous lisons dans la *Genèse :* « Telles sont les *toledoth* » (les générations) du ciel

---

1. *A.A.S.*, 40 (1948), p. 46. Cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 654.
2. A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 51.

et de la terre (*Gn.*, II, 4), d'Adam (V, 1), de Noé (VI, 9), des fils de Noé (X, 1), de Sem (XI, 10), de Térah (XI, 27), d'Ismaël (XXV, 12), d'Isaac (XXV, 19), d'Esaü (XXXVI, 1 et 9), de Jacob (XXXVII, 2). C'est ce qu'on a appelé le « Livre des toledoth » dont certains voudraient faire le noyau central et primitif du récit sacerdotal des origines [3]. D'autres formules ne sont pas moins frappantes : ainsi dans l'*Exode* nous lisons 9 fois dans le ch. XXXIX et 7 fois dans le ch. XL : « Comme Yahvé l'avait prescrit à Moïse » (XXXIX, 1, 7, 21, 26, 29, 31, 32, 42, 43 ; XL, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 32). On note aussi dans la liste des Séthites le refrain fameux qui scande chaque génération : « Et il mourut... » (*Gn.*, V, 1 ss). Dans *Nb.*, VII, 12-83 on répète douze fois l'énumération des offrandes — toutes identiques — des princes lors de la dédicace du temple. Le même amour des répétitions se manifeste lorsque l'ordre donné est entièrement répété dans l'annonce de l'exécution (cfr *Ex.*, XXVI, 1 ss et XXXVI, 8 ss). Enfin dans le résumé des pérégrinations des enfants d'Israël (*Nb.*, XXXIII, 5-37 et 41-49) nous lisons 42 fois : « Ils partirent de... et campèrent à... »

Qui n'est frappé aussi par les chiffres que se plaît à aligner la Tradition sacerdotale ? Tous les Séthites ont un âge bien défini (*Gn.*, V, 1 ss). On nous précise même que la moitié de 500 est 250 (*Ex.*, XXX, 23) [4]. Il ne manque pas de textes où cette rigueur des chiffres donne lieu à des conflits avec les textes d'autres origines (cfr le récit du déluge, p. ex.). C'est que la rigueur mathématique n'a pas sa fin en soi : l'amour des chiffres se résoud en amour des symboles : ce n'est pas en vain que la gloire de Yahvé s'établit pendant six jours sur le Sinaï et que le septième jour seulement Yahvé appelle Moïse (*Ex.*, XXIV, 16). Qui ne s'arrêterait en effet qu'à des caractéristiques toutes formelles, ne verrait pas que les chiffres, les formules comme les symboles — dont abonde le Lévitique par exemple — recèlent une conception de l'homme, du monde et de Dieu, une véritable théologie, dont il nous sera peut-être possible de dévoiler quelques aspects.

Grâce à ces diverses caractéristiques on a pu délimiter avec une relative précision la trace de cette pensée puissante : si l'on s'en tient au Pentateuque, l'on parvient à lui attribuer environ 318 versets dans la *Genèse*, 635 dans l'*Exode*, tout le *Lévitique* — soit 858 versets — et enfin une grosse partie des *Nombres*, 1377 versets. Faut-il dépasser le cadre du Pentateuque ? D'aucuns l'ont cru [5]. Nous limitons ici

3. J. Schildenberger, *Der Aufbau des Buches Genesis*, dans *Zeugnis des Geistes*, Beuron, 1947, p. 139-156 ; id., *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950, p. 205.

4. Cfr *Ex.*, XVI, 1 ; XIX, 1 ; XXXVIII, 24 ; *Nb.*, I, 1, 20 ss ; XXVI, 5-51...

5. On voit ainsi les investigations s'étendre au livre de Josué (Hexateuque) et même aux livres des Juges et de Ruth (Octateuque).

intentionnellement notre investigation aux cinq livres traditionnels de la Thôrāh. — On a contesté aussi l'unité des quelque 3188 versets ainsi collationnés. G. von Rad notamment a cru utile d'y distinguer deux récits parallèles qui se seraient constitués autour du Livre des *toledoth* [6]. L'on ne saurait récuser les mérites de son analyse, mais si l'on veut bien considérer l'ensemble des textes sacerdotaux comme le fruit d'une tradition vivante dans un milieu qui pourrait bien être celui des prêtres de Jérusalem, toute cette question perd quelque peu de son intérêt : rien d'étonnant en effet qu'à travers le temps un récit s'alourdisse de quelques redites, de variantes, dont il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer l'importance [7].

Dans cette perspective les discussions autour de la date de composition des récits sacerdotaux perdent également et à la fois de leur importance et de leur sens : une tradition ne s'édite pas comme un livre. Beaucoup d'indices cependant permettent de considérer la Tradition sacerdotale comme plus récente que les autres traditions : l'on peut citer notamment la centralisation effective du culte (cfr *Lv.*, XVII, 3-9), le rôle du grand-prêtre, la dualité monétaire que laisse apparaître la fréquente allusion au sicle du sanctuaire (cfr *Ex.*, XXX, 13 et 24; XXXVIII, 24, 25, 26; *Lv.*, V, 15; XXVII, 3, 25; *Nb.*, III, 47; VII, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 73, 79; XVIII, 16). Cette même dualité apparaît d'ailleurs également chez *Ezéchiel* (cfr XLV, 12). On peut alléguer aussi la distinction entre les prêtres et les lévites que les textes sacerdotaux ne manquent jamais de signaler (cfr p. ex. *Nb.*, IV, et XVI, 10). On a donc cru pouvoir situer la fixation de cette tradition au V^e^ ou, au plus tôt, au VI^e^ siècle [8], encore qu'on y trouve des éléments fort anciens, telle la légende des géants, fils d'Anaq (*Nb.*, XIII, 22, 32-33), tels certains rites de purification de la lèpre (*Lv.*, XIV) ou l'oblation de jalousie (*Nb.*, V, 11 ss).

Cette date la mettrait en relation avec l'exil : était-il crise plus dangereuse pour le peuple de Dieu que cette période exilique et post-exilique, dans laquelle l'influence des splendeurs et des cultes de Babylone risquait de détourner Israël de la vraie foi? C'est à ces hommes qu'accablait la misère du corps et que menaçait la misère de l'âme que le rédacteur de la Tradition sacerdotale apportait le réconfort du message divin : c'est la fonction de la Parole de Dieu dans les

---

6. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart-Berlin, 1934, p. 33 ss et 160 ss.

7. Comparer p. ex. *Lv.*, VII, 24 et XI, 39 en ce qui concerne le contact des animaux morts ou déchirés par un fauve; de même *Nb.*, XXVI, 57 et 58 au sujet des clans des Lévites.

8. O. Procksch (*Die Genesis*, Leipzig, 1913, p. 421 et *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 300) soutient une date plus ancienne et place la rédaction immédiatement avant l'exil, tout en admettant des modifications ultérieures.

temps difficiles, au dire même de Pie XII [9]. D'aucuns n'ont voulu voir dans cet ensemble de textes qu'un complexe de lois et de rites où les récits ne seraient que prétexte à législation [10]. Au contraire, cette pensée théologique puissante, la plus abstraite peut-être, mais aussi la plus profonde sans doute de tout l'Ancien Testament [11], apprend aux hommes — à travers les récits des œuvres de Dieu — quelle est la grandeur de leur Dieu, quelles sont ses exigences, mais aussi quelle est leur propre dignité. On croirait entendre l'écho du « Yahvé est vivant » de *Jérémie* (cfr XXIII, 8) ou encore la certitude de la victoire finale que reflète le *Psaume LXXIII*.

Cet aperçu sur la critique littéraire ne doit pas nous faire oublier la fonction essentielle de toute exégèse : que les exégètes « s'appliquent — dit Pie XII — d'une manière toute particulière à ne pas se contenter d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires... mais, tout en alléguant à propos ces informations, pour autant qu'elles peuvent aider à l'exégèse, qu'ils exposent surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou textes [12] » ; ou encore : « il faut que l'exégèse fasse ressortir avant tout le contenu théologique [13]... » en vue duquel, somme toute, ces quelques précisions littéraires n'ont été qu'une introduction.

I. DIEU

Pour qui lit attentivement le Pentateuque, il se dégage des textes attribués à la Tradition sacerdotale une idée fondamentale qui pourrait s'exprimer en ce slogan : « Yahvé est notre Dieu », ce qui se traduit encore : « Yahvé nous a donné l'Alliance », — cri de victoire et message de consolation pour l'exilé, ferme assurance du triomphe final bien plus que le « Ζεύς καὶ νίκη » des Grecs.

Avant d'essayer d'approfondir l'idée d'Alliance, il importe d'examiner l'idée de Dieu, ce partenaire exceptionnel de l'Alliance : les deux termes ne sont certes pas séparés, sinon pour les besoins de l'analyse. Le *Dieu* que nous étudions, c'est précisément le Dieu de l'*Alliance*.

---

9. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 323.

10. *P* est avant tout « d'ordre législatif ou plus exactement d'ordre rituel ». E. Amman, *Pentateuque*, dans *D.T.C.*, XII, col. 1181. Les réactions sont fort heureusement nombreuses. Voir entre autres : O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1934, p. 231 ; A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 52...

11. Lui nier tout talent poétique serait d'ailleurs exagéré. *Nb.*, X, 11-28, p. ex., est d'une belle allure épique.

12. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 310.

13. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 312.

Les noms divins.

L'alternance des *noms divins* est l'une des caractéristiques qui a le plus frappé les critiques. Le fait d'ailleurs ne se limite pas au Pentateuque, il s'étend à tout l'Ancien Testament : en effet on y rencontre, dans le texte hébreu, pour ne citer que les plus fréquents, au moins trois noms divins : Yahvé (environ 6823 fois) [14], Elohim (2550 fois) [15], El (204 fois) [16]. De plus les dérivés : Elim et Eloah, et les composés : El Shaddaï, El Elyon, El Roï, El 'olam [17]. Dans la Tradition sacerdotale en particulier on rencontre : El Shaddaï (5 fois) [18], Elohim (140 fois) [19] et, presque uniquement à partir d'*Ex.*, VI, 3, Yahvé [20].

L'origine de ces noms est bien loin d'avoir fait l'accord des savants [21] : il semble que *'ēl* ou *'il* soit une désignation de la divinité commune à tous les peuples sémitiques : phéniciens, cananéens, araméens, saphaténiens, arabes, assyro-babyloniens... excepté peut-être les éthiopiens. Le terme s'emploie tantôt comme appellatif — pouvant s'appliquer à tous les dieux [22] — tantôt comme nom propre. Cela n'éclaire pas pour autant la signification de cette racine dont Elim, Eloah et Elohim sont des dérivés. D'aucuns ont voulu y voir une idée de primauté, de puissance (de la racine *'ûl* ou *'ālāh*) ou encore celle de lien ou de direction (de la racine *'el*). Selon le P. Lagrange il faudrait y voir l'idée de l'unicité ou au moins de la supériorité d'une divinité indépendante vers laquelle on prie et qui inspire confiance [23]. Sans doute le sens étymologique s'étant de plus en plus obscurci pour eux, les anciens sémites « considéraient simple-

---

14. L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros,* Leiden, 1953, p. 368.
15. L. Koehler, *Lexicon,* p. 50.
16. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament,* Stuttgart, 1955-1957, p. 79-81.
17. Dans le Pentateuque on lit : Elohim et Eloah : 800 fois (cfr G. Lisowsky, *Konkordanz,* p. 81-100) ; El : 27 fois ; El Shaddaï : 6 fois ; El Elohim : 2 fois ; El Elyon : 6 fois ; El Roï : 1 fois ; Elim : 1 fois (*ibid.*, p. 79-81). Yahvé et Yahvé Elohim : 1804 fois (cfr A. Bea, *De Pentateucho,* Rome, 1933, p. 45).
18. *Gn.*, XVII, 1 ; XXVIII, 3 ; XXXV, 11 ; XLVIII, 3 ; *Ex.*, VI, 3.
19. Cfr G. Lisowsky, *Konkordanz,* p. 81-100.
20. Avant *Ex.*, VI, 3, *Gn.*, XVII, 1 constitue la seule exception.
21. Voir à ce sujet : M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques,* 2e éd., Paris, 1905, p. 70-81 ; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* t. I : *Dieu,* Paris, 1954, p. 8 ss ; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* I : *Gott und Volk,* Leipzig, 1933, p. 86-91 ; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel-Paris, 1955, p. 34 ss.
22. L'apposition de qualificatifs confirme cet emploi. Voir plus loin ce qui sera dit d'El Shaddaï.
23. Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament,* p. 34, s'oppose à cette interprétation dont la primeur est due à P. de Lagarde.

ment El comme un nom divin [24] » connotant peut-être la puissance divine [25].

Dans « El Shaddaï » on devine immédiatement l'appellatif « El » et le qualificatif « shaddaï ». Ce dernier terme dérive sans doute de l'assyrien *šadu* — la montagne - –, et nous lirions « Dieu de la montagne » ou « Dieu des hauteurs », sens que les LXX ont peut-être conservé lorsqu'ils traduisent au *Psaume XCI*, 1 : Θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Mais nous lisons plus souvent dans le texte grec παντοκράτωρ (14 fois) [26]. Dans les textes de la Tradition sacerdotale par contre les LXX ont omis de traduire l'adjectif auquel ils ont suppléé par un possessif, exprimant bien par là que le Dieu des patriarches était leur Dieu propre, celui de l'Alliance. Considérant que les Hébreux n'ont pas vu toujours la même racine dans « shaddaï » et qu'ils ont pu par conséquence lui attribuer des sens différents, le P. Lagrange voit dans l'emploi du terme par *P*, dans le contexte de la promesse, une allusion à « la puissance qui donne la fécondité [27] ».

Le tétragramme sacré ne présente pas moins de difficultés : on sait qu'il se présente sous deux formes dont la prononciation semble acquise de nos jours : « Yah » et « Yahvé ». Les conjectures n'ont pas manqué sur l'origine du nom : il semble bien qu'on ne puisse pas recourir pour l'expliquer à la révélation d'*Ex.*, VI, 3 : celle-ci a valeur de symbole. Le nom divin était connu avant Moïse du moins dans certaines tribus : les noms théophores et l'emploi constant par le Yahviste en témoignent. Sans doute même ce nom n'était-il pas propre à la langue hébraïque. On peut croire que du moins les Hébreux y ont vu l'idée d'être par assonance avec le verbe « hājāh ». Mais ont-ils considéré d'abord Dieu en lui-même, être immuable, comme celui qui est (kal) ou se sont-ils attachés à celui qui fait être, au créateur (hiphil) [28] ? Ce serait peut-être leur attribuer trop de subtilité métaphysique. Et l'on peut se résigner à n'interpréter dans ce nom divin que le contenu concret du terme, bien plus important pour les Hébreux que l'étymologie : Yahvé est celui qui est, celui qui se manifeste avec puissance dans l'histoire, celui qui est présent ou, comme dit Eichrodt, c'est celui qui dit : « Je suis vraiment présent, je suis prêt, comme par le passé, à agir et à secourir [29] ».

---

24. H. Barns, *La révélation du nom divin Tetragrammaton*, dans *R.B.*, 2 (1893), p. 339.
25. Cfr Ed. Jacob, *op. cit.*, p. 34; H. Haag, *Bibel-Lexicon*, Zurich, 1951, art. « El », col. 370.
26. Cfr L. Koehler, *Lexicon*, p. 950. Pour plus de détails voir M. J. Lagrange, *El et Yahvé*, dans *R.B.*, 12 (1903), p. 368.
27. M. J. Lagrange, *art. cit.*, p. 367.
28. G. Lambert, *Que signifie le nom divin de YHWH?*, dans *N.R.Th.*, 74 (1952), p. 907-908 et 912-913; H. Barns, *art. cit.*, p. 331-334.
29. « Ich bin wirklich und wahrhaftig da, bin bereit zu helfen und zu wirken, wie ich es von jeher war ». W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 93.

Ce bref aperçu nous permettra sans doute de pénétrer un peu plus avant dans le concept de Dieu en lui-même et dans sa manifestation à l'homme, tel que nous le transmet ce courant théologique de l'Ancien Testament.

Dieu unique.

S'il est une question incontestée à travers tout l'Ancien Testament, c'est celle de l'*existence de Dieu*. A cet effet les premiers mots du récit des origines sont d'une importance qu'on peut difficilement exagérer : « Au commencement Elohim... » (*Gn.*, I, 1). La généalogie du monde commence par Dieu et elle est tout entière dominée par cet être unique et transcendant.

Car Elohim est *seul*. — Le P. Lagrange a montré que le monothéisme est primitif parmi les sémites et que *'ēl* désignait premièrement un Dieu unique [30]. Si des auteurs plus récents s'inscrivent de nouveau en faux contre cette affirmation [31], il ne demeure pas moins que le monothéisme de l'Ancien Testament ne fait aucun doute. Car l'Ancien Testament, ce n'est pas Abraham avant la révélation, c'est Abraham qui a reçu l'Alliance : c'est la pensée d'un Israël croyant qui se penche sur son histoire et sur ses origines. On a voulu objecter à cela la forme plurielle *elohim* dont la Tradition sacerdotale fait un usage particulièrement fréquent. Mais ce n'est pas le mot qui détermine la pensée, tout au contraire la pensée doit nous permettre de saisir le sens du mot, lorsque celui-ci présente quelque anomalie. Voyons donc si le sens d'*elohim* est véritablement pluriel! Certes nous lisons : « Faisons l'homme à notre image » (*Gn.*, I, 26) — seul pluriel se rapportant à Elohim dans un texte (*Gn.*, I, 1 — II, 4a) où Dieu est 33 fois sujet. Nous y voyons spontanément un pluriel délibératif. Reste un texte plus clair : *Ex.*, XII, 12, où nous entendons de la bouche de Yahvé lui-même : « A tous les dieux (*elohim*) d'Egypte j'infligerai des châtiments, moi Yahvé ». L'auteur a eu bien soin de noter « à tous les dieux d'Egypte » marquant ainsi une pluralité qui ne peut être que celle des faux dieux s'opposant à « moi Yahvé ». La précaution marque bien l'exception [32]. Il est des textes aussi, où le sens singulier d'Elohim n'est pas moins clair : ainsi Yahvé dit à Moïse : « Vois, je fais de toi un dieu pour Pharaon » (*Ex.*, VII, 1) ; ou encore dans la bouche des magiciens d'Egypte : « Le doigt de Dieu

30. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 77 ss.
31. Ed. Jacob, *op. cit.*, p. 35-37.
32. Pour une construction ou un sens pluriel on peut citer en dehors des textes sacerdotaux : *Ex.*, XVIII, 11 ; XXXII, 4, 8 ; XXXIV, 15 ; *Dt.*, VI, 14 ; X, 17 ; *Jos.*, XXIV, 19 ; *Gn.*, XXXV, 7... Seuls les deux derniers textes cités se rapportent d'ailleurs au vrai Dieu. Cela suffit pourtant pour que l'on ne puisse pas affirmer « qu'Elohim... s'emploie toujours au singulier pour désigner le vrai Dieu » (M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 71).

(ou d'un dieu) est là » (*Ex.*, VIII, 15). Moïse ne saurait être plusieurs dieux, et le seul bâton d'Aaron ne peut appartenir comme un seul doigt qu'à un seul dieu [33]. D'ailleurs le monde sémitique, qui n'ignore pas toujours le monothéisme, comme on a voulu le croire trop facilement, connaît aussi des formes plurielles, telle *elim* chez les phéniciens dont l'emploi au singulier est un fait acquis [34]. Tout en étant un pluriel, dans sa morphologie, Elohim sert donc le plus fréquemment à désigner le seul et unique Dieu, l'accent étant mis sur la plénitude de la divinité.

La Tradition sacerdotale ne nomme même pas d'autres dieux, si bien que pour désigner les dieux d'Egypte (*Ex.*, XII, 12), elle recourt au seul terme désignant la divinité en général : *elohim*. On a de même fait remarquer que l'Ancien Testament ne connaissait pas de féminin à *elohim*, si bien que le même terme devra, le cas échéant, s'appliquer aux déesses païennes.

Pour qui douterait encore du monothéisme de *P*, il y aurait à examiner toute la polémique contre les divinités païennes. Qui ne voit dans le récit de la création cette revendication du Dieu unique auquel sont soumises toutes les forces de la nature que d'autres divinisaient? Dieu est le créateur et maître des eaux du grand abîme, c'est lui qui a suspendu au firmament le soleil, la lune et les étoiles. De même tous les objets visibles, si souvent prétextes à idolâtrie, sont des œuvres de l'unique Dieu qui en dispose souverainement.

D'ailleurs Dieu ne revendique-t-il pas lui-même cet exclusivisme? C'est lui l'unique sauveur : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs... ; c'est moi Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XXV, 55). « C'est moi Yahvé qui suis votre Dieu » (*Lv.*, XXVI, 1). « Je suis Yahvé, votre Dieu » (*Nb.*, X, 10). Dès lors toute pratique religieuse extra-yahviste est sévèrement prohibée (cfr *Lv.*, XIX, 26-31 ; XX, 1-6, etc.). Toute l'histoire du salut d'Israël, dont nous retrouvons dans notre récit les grandes lignes, postule cette unicité du Dieu d'Israël devant qui toutes les forces de la nature ne sont que faibles créatures.

Dieu transcendant.

En effet si Dieu est seul, c'est qu'il est immensément supérieur à ce qui existe en dehors de lui : nous dirions qu'il est *transcendant*.

Non content de nous le montrer, dans le récit de la création, radicalement distinct de tous les êtres créés pour parer à tout panthéisme et à toute localisation idolâtrique, les textes sacerdotaux nous montrent encore Dieu suprêmement indépendant. Les rites n'agissent pas sur lui à la façon des pratiques magiques : quand Yahvé n'a pas

33. Sur le caractère réaliste de cette expression voir B. Couroyer, *Le doigt de Dieu* (*Ex.*, VIII, 15), dans *R.B.*, 1956, p. 483-495.
34. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 72.

encore parlé, il faut attendre qu'il veuille parler (cfr *Nb.*, IX, 8; XVI, 5) [35]. Les rites ne sont pas des emprises de l'homme sur Dieu; au contraire, c'est Dieu qui les impose à l'homme.

De cette conception de Dieu tout anthropomorphisme est sévèrement banni : le P. Lagrange avait déjà noté ce mouvement anti-anthropomorphique du judaïsme postérieur [36] : c'est une façon en effet de marquer la transcendance divine que de montrer cette différence entre le comportement des hommes et celui de Dieu. Que l'on compare à ce sujet les textes yahvistes et ceux que nous étudions : Yahvé façonne l'homme à la manière d'un potier (*Gn.*, II, 7), Elohim le crée (*Gn.*, I, 27); Yahvé se repent d'avoir fait l'homme (*Gn.*, VI, 6), Elohim dit : « Je vais les faire disparaître » (*Gn.*, VI, 13). On pourrait multiplier les exemples.

Pour marquer encore cette éminente transcendance divine dans la Tradition sacerdotale, ce n'est pas Yahvé qui apparaît aux enfants d'Israël, mais sa *kābōd* : « vous verrez de vos yeux la gloire de Yahvé » (*Ex.*, XVI, 7); « la gloire de Yahvé se fit voir à tout le peuple » (*Lv.*, IX, 23; cfr *Nb.*, XIV, 10; XVI, 19; XVII, 7; XX, 6); « la gloire de Yahvé apparut en forme de nuée » (*Ex.*, XVI, 10); « Moïse ne put pénétrer dans la tente de Réunion, à cause de la nuée qui reposait sur elle, et de la gloire de Yahvé dont la Demeure était remplie » (*Ex.*, XL, 35); « cette gloire de Yahvé revêtait, aux yeux des enfants d'Israël, l'aspect d'une flamme dévorante couronnant la montagne » (*Ex.*, XXIV, 17).

Ainsi encore il reste toujours un abîme entre Dieu et l'homme : Aaron ne devra pas rentrer n'importe quand dans le sanctuaire derrière le voile : à la vue de Yahvé il pourrait mourir (*Lv.*, XVI, 2). Au grand jour de l'expiation, quand il se présentera devant Yahvé, il déposera deux pleines poignées d'encens sur le feu, et ainsi, — la fumée aromatique lui cachant la gloire de Yahvé, — il ne mourra pas (*Lv.*, XVI, 13). Quant aux fils de Qehat qui doivent transporter l'Arche du Témoignage, ils ne s'approcheront pas avant que les prêtres n'aient recouvert cette Arche du voile, d'une housse en peau et d'une toile de pourpre. Sans ces précautions les fils de Qehat mourraient (*Nb.*, IV, 5-20).

Dieu se fait connaître par ses œuvres.

A voir ainsi Dieu en lui-même, dans son être, on pourrait le croire semblable à ces dieux qu'imaginaient les païens, sans aucun rapport avec le monde et sans attention pour l'homme. Certes Dieu est trans-

35. Il est fait abstraction ici de la vieille Tradition de l'Oumim et du Toummim que les textes sacerdotaux rappellent par trois fois : *Ex.*, XXVIII, 30; *Lv.*, VIII, 8; *Nb.*, XXVII, 21.

36. M. J. Lagrange, *L'ange de Yahvé*, dans *R.B.*, 12 (1903), p. 212-225.

cendant et inaccessible : l'homme ne peut aller à lui. Mais Dieu peut venir à l'homme. Et il s'approche de lui en *se faisant connaître*.

Et il se fait connaître tout d'abord par ses œuvres, car le Dieu qui est, est le Dieu *créateur*. Pour l'auteur sacerdotal, soucieux de préserver ses contemporains de toute souillure idolâtrique, c'est un point essentiel : le premier chapitre de la Genèse suffirait à nous en convaincre. Un regard seulement sur le vocabulaire : l'Ancien Testament emploie 48 fois le verbe *bārā'*, terme technique de l'action créatrice : la Tradition sacerdotale s'inscrit pour 11 fois, alors que le Yahviste ne l'emploie que 2 fois [37]. C'est dire l'importance qu'elle y attache.

C'est par sa *parole* que Dieu a tout créé. Par 8 fois nous rencontrons cette parole créatrice dans le récit des origines [38]. Elle apparaît à nouveau au début de l'histoire d'Israël [39]. A la parole de Dieu s'apparente la bénédiction de Dieu : « Dieu les bénit et leur dit » (*Gn.*, I, 28; cfr 1, 22). Ainsi la bénédiction de Dieu est source de fécondité et de vie pour les animaux (*Gn.*, I, 22), pour Adam (I, 28), pour Noé (IX, 1), pour Abraham et Sara (XVII, 16), pour Ismaël (XVII, 20), pour Jacob (XXXV, 9; XLVIII, 3), pour la terre tout entière (*Lv.*, XXV, 21). Les dépositaires de cette bénédiction divine la transmettent à leur tour : Isaac bénit Jacob (*Gn.*, XXVIII, 3), Moïse bénit les ouvriers du temple (*Ex.*, XXXIX, 43) et avec Aaron il bénit le peuple (*Lv.*, IX, 23). Dans ce dernier cas surtout on marque bien la relation avec l'action divine : c'est en sortant de la Tente de Réunion qu'ils bénissent. Par l'intermédiaire des hommes, c'est la même parole vivifiante et fécondante qui agit. — La parole de Dieu peut être destructrice aussi. C'est elle qui provoque le cataclysme du déluge : « Dieu dit : la fin de toute chair est arrivée, je l'ai décidé » (*Gn.*, VI, 13) [40]. La parole de Dieu est toute-puissante, qu'elle appelle à l'être ou qu'elle condamne à la destruction : toujours elle est infailliblement et immédiatement suivie d'effet.

Toute créature est ainsi attribuée à Dieu. Et non seulement la créature dans son être abstrait, mais aussi ses différentes qualités. Yahvé est le « Dieu des esprits qui animent toute chair » (*Nb.*, XVI, 22; XXVII, 16). C'est lui aussi qui avait départi l'habileté aux ouvriers du temple (*Ex.*, XXXVI, 2) ; c'est lui qui « a comblé de l'esprit de Dieu » le fils de Ouri, Bésaléel, et aussi lui « a départi l'habileté, l'intelligence et le savoir pour toutes sortes d'ouvrages, un esprit in-

37. *P* : *Gn.*, I, 1, 21, 27 (3 fois) ; II, 3, 4a ; V, 1, 2 (2 fois) ; *Nb.*, XVI, 30. *Y* : *Gn.*, VI, 7 ; *Ex.*, XXXIV, 10.

38. *Gn.*, I, 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26.

39. C'est là vraiment l'origine du peuple de Dieu. Les quelques versets sacerdotaux précédents ne concernent que la vie privée d'Abraham.

40. La colère de Dieu est, elle aussi, chargée d'efficacité (*Nb.*, XVII, 14; XXV, 9) ; elle est « l'expression de l'intensité de l'existence divine » (J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 153).

ventif pour concevoir des projets d'œuvres et les réaliser en or, en argent et en bronze; la dextérité à tailler les pierres à enchâsser, à ouvrer le bois et à exécuter toute sorte d'ouvrage. Il l'a aussi gratifié... du don de communiquer son savoir » (*Ex.*, XXXV, 31-35). — On va même jusqu'à attribuer à Yahvé l'obstination du cœur de Pharaon : « Pour moi, je ferai s'obstiner Pharaon » (*Ex.*, VII, 3; VIII, 11; XIV, 8). Hyperbole dont il ne faut retenir sans doute que la bonne intention : Yahvé est à l'origine de tout. C'est à cause de ses œuvres qu'on l'appellera tout-puissant : « Aujourd'hui nous disons généralement que Dieu est créateur parce qu'il est tout-puissant; la foi des anciens juifs raisonnait inversement : Yahvé est tout-puissant parce qu'il a créé [41]. »

Il s'ensuit que Dieu est propriétaire souverain de toute chose. C'est lui d'ailleurs qui a donné à chaque créature son nom : « Il appela la lumière, jour et les ténèbres, nuit » (*Gn.*, I, 5); et Dieu appela le firmament, ciel (*Gn*, I, 8); le continent, terre et la masse des eaux, mer (*Gn.*, I, 10)... Si l'homme domine « sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (*Gn.*, I, 28), on ne voit pas qu'il leur donne un nom, comme nous le lisons dans le récit yahviste (*Gn.*, II, 19). — A Yahvé appartient la terre : « La terre m'appartient et vous êtes pour moi des résidants et des hôtes » (*Lv.*, XXV, 23). Yahvé « donne » la terre à qui il veut (*Nb.*, XV, 2; XXXII, 7, 9). C'est pourquoi il a droit à un prélèvement : la dîme lui revient de plein droit comme à un propriétaire revient le loyer (*Lv.*, XXVII, 30; *Nb.*, XV, 18-21). C'est de même que lui reviennent tous les animaux des sacrifices. Mais il peut en remettre une partie à l'indigent, et il est bon maître pour les pauvres (cfr *Lv.*, V, 7; XII, 8; XIV, 21; *Nb.*, VI, 21).

Ainsi Yahvé est propriétaire des terres et des vivants. De ce fait il est présent dans toute sa création. Car tout subsiste par sa Parole.

Jusqu'ici on peut se rallier au sentiment du P. Lagrange : « Le Yahvé des vieilles histoires, si sévère pour le péché, mais si bon pour les justes, me touche plus intimement que le sublime Elohim du Code Sacerdotal [42] ». Mais on aurait tort de ne considérer Elohim que dans ce qui le rend lointain à l'homme ; on verra que le Code Sacerdotal nous montre aussi Dieu dans des rapports plus intimes avec l'homme.

Dieu se révèle.

A cet égard on peut attribuer à la vision d'*Ex.*, VI, 2-8 une valeur historique profonde en ce sens qu'elle est un résumé de l'histoire reli-

---

41. J. S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe*, Paris, 1936, p. 29.
42. M. J. Lagrange, *La méthode historique*, Paris, 1903, p. 208-209.

gieuse des patriarches et d'Israël. Car la religion d'Israël est celle d'un Dieu qui dans l'histoire des hommes *s'est révélé*.

Le fait historique de cette révélation est pour nous d'une importance suprême. La Tradition sacerdotale nous rapporte explicitement que Dieu s'est révélé aux principaux représentants de l'humanité : Adam (*Gn.*, I, 28), Noé, père de l'humanité nouvelle (*Gn.*, VI, 13 ss), Abraham, père du peuple élu (*Gn.*, XVII, 1 ss), Isaac, Jacob (*Gn.*, XXXV, 9; XLVIII, 3), Moïse (*Ex.*, VI, 2 ss). A chacun de ces personnages Dieu a parlé. — Il s'est manifesté aussi au peuple tout entier : le plus souvent, il est vrai, au moyen d'intermédiaires : Moïse est à cet effet particulièrement qualifié : par 35 fois il est fait allusion à son rôle de porte-parole de Dieu auprès des enfants d'Israël [43]; 18 fois il transmet les ordres de Dieu à Aaron ou aux Lévites [44]. Mais Yahvé se manifeste aussi directement au peuple pour dicter sa volonté ou pour châtier. Et si c'est sous forme de nuée ou de feu, si seule sa gloire apparaît [45], c'est bien plus pour marquer le Dieu transcendant que le « Deus absconditus ». D'ailleurs les circonlocutions ne doivent pas nous faire douter de la présence réelle de Yahvé : du milieu de la nuée c'est bien lui Yahvé qui appelle (*Ex.*, XXIV, 16). Enfin Yahvé se manifeste même à chacun en particulier, mais ici non pas comme à Moïse et à Aaron [46] ou plus tard aux grands prêtres : non, d'une façon tout intime en pardonnant le péché (*Lv.*, IV, 20, 26, 35; V, 13, 26).

Le fait de la révélation de Dieu étant certain, il faut en dégager le sens : car si Dieu se révèle, c'est pour se faire connaître mieux qu'auparavant.

Ce qui caractérise toutes les révélations, c'est qu'elles sont en relation avec la fécondité et le salut : « Soyez féconds ». Dieu bénit et féconde (*Gn.*, I, 28; IX, 1; XVII, 4, 5, 16, 20; XXXV, 11; XLVIII, 4) ou encore il sauve Noé des flots du déluge, les enfants d'Israël de la servitude d'Egypte. La révélation manifeste donc la plénitude de l'être et de la vitalité de Dieu : celle-ci est si parfaite qu'elle est communicative.

Les révélations divines sont progressives. *Ex.*, VI, 2 ss marque bien ce progrès : « Je suis Yahvé. Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob sous le nom d'El Shaddaï, mais ne me suis pas fait

---

43. *Ex.*, VI, 6; XVI, 12; XXV, 2; XXXI, 13; XXXIV, 32; XXXV, 29; *Lv.*, I, 2; IV, 2; XVII, 2; XXIII, 1, 10, 24, 34; XXIV, 2; XXV, 2; XXVII, 2, 34; *Nb.*, V, 6, 12; VI, 2; IX, 10, 23; X, 13; XV, 2, 18; XVII, 5; XIX, 2; XXVII, 8; XXVIII, 2; XXXIII, 51; XXXIV, 2; XXXV, 10; XXXVI, 5, 13.

44. *Ex.*, VII, 2, 9, 19; VIII, 1, 12; *Lv.*, VI, 2, 17; IX, 10, 21; XVI, 2; XVII, 2; XXI, 1, 17; XXII, 2, 18; *Nb.*, VI, 23; VIII, 2; XVIII, 26.

45. *Ex.*, XVI, 7, 10; XXIV, 15 s.; XL, 35; *Lv.*, IX, 23; *Nb.*, XIV, 10; XVI, 19; XVII, 7.

46. Aaron seul est rarement gratifié de révélations divines. On peut citer : *Nb.*, XVIII, 1, 8, 20.

connaître d'eux sous mon nom de Yahvé. » Ainsi dans *Ex.*, VI, 2-3 l'hagiographe ne veut-il pas nous enseigner la révélation nouvelle d'un nom ignoré : son point de vue est différent : il ne lui importe pas grandement que le nom de Yahvé fut connu bien avant l'événement qu'il nous narre, dans la tribu de Lévi peut-être. « Cela n'enlève rien à l'importance de la révélation de l'exode [47] ». Cette révélation marque un progrès dans la connaissance de Dieu et dans l'évolution religieuse qui va dès lors se confondre avec l'histoire nationale. « Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées que les Egyptiens vous imposent. Je vous affranchirai de la servitude en laquelle ils vous tiennent, et je vous délivrerai en frappant fort et en châtiant durement. Je vous adopterai pour mon propre peuple et je serai votre Dieu... » (*Ex.*, VI, 6 s.). « Sous cette forme nouvelle, enrichie d'un sens nouveau, Dieu ne s'était pas fait connaître aux ancêtres [48] ». Ici en particulier « le nom de Dieu... exprime précisément l'aspect sous lequel Dieu se manifeste à l'homme [49]... »

Ainsi Dieu se révèle à l'homme comme le vivant par excellence, la source de toute fécondité, et comme celui qui prête l'oreille aux gémissements de son peuple et qui se souvient de son Alliance (*Ex.*, II, 24).

Dieu dans l'histoire.

Par là le Dieu de l'Ancien Testament, tel que le conçoit la Tradition sacerdotale, est un *Dieu historique*. Il y aurait à marquer combien toute l'action de Dieu est conçue comme essentiellement historique et aussi comment, en fait, Dieu agit sur l'histoire.

L'action de Dieu est historique. Nous nous en apercevons dès la première page de la Genèse : « Au commencement Dieu créa... » (*Gn.*, I, 1). Saint Augustin disait qu'il aurait voulu interroger Moïse sur la nature de ce « commencement » [50]. Moïse pourtant ne se préoccupait guère de ce problème du temps. Pour l'auteur sacerdotal ce qui importait, c'est que Dieu a manifesté sa puissance avant qu'aucune puissance ne pût se manifester : cet « autre que Dieu » que nous voyons agir, Dieu l'a créé. C'est à cette action créatrice de Dieu que se rattache toute histoire humaine. Après la généalogie du ciel et de la terre, viennent, par l'action de la même parole puissante de Dieu, toutes les généalogies humaines. Ces *toledoth* de la *Genèse*, ces dénombrements de l'*Exode* ou des *Nombres* pourraient être considérés

47. H. Barns, *La Révélation du nom divin tetragammaton*, dans *R.B.*, 2 (1893), p. 346.
48. Cfr P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 18. — Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 33. A. Clamer, *Genèse*, p. 52.
49. H. Barns, *art. cit.*, p. 346.
50. *Confessions, Livre XI*; *P.L.*, 32, col. 811.

comme sèches énumérations insignifiantes : en fait ils sont l'écho, l'actualisation de la parole créatrice dont la puissance embrasse et crée l'histoire. A l'origine d'ailleurs du peuple élu, à la vocation d'Abraham, nous lisons : « Lorsque Abraham eut atteint quatre-vingt-dix-neuf ans, Yahvé lui apparut et lui dit » (*Gn.*, XVII, 1). Le peuple de Dieu prend son origine dans la parole créatrice : « je t'accroîtrai extrêmement » (*Gn.*, XVII, 2). Si les *toledoth* sont moins explicites, elles ont pourtant le même sens.

Le Dieu qui crée l'histoire se manifeste dans l'histoire, comme nous l'avons noté plus haut (cfr *Ex.*, VI, 2 ss).

Le sens du nom de Dieu, le contenu concret du vocable divin sera précisément, dans l'Alliance, celui de Dieu qui agit sur l'histoire. Tous les tournants de l'histoire des hommes sont marqués par la main puissante de Dieu : cataclysme général du déluge, mais aussi salut de Noé et de son clan. Devant cet autre péril, celui de l'idolâtrie, Dieu intervient pour arracher Abraham aux faux cultes de ses pères. Lorsque les enfants d'Israël gémiront sous le joug des Egyptiens, Dieu interviendra pour les arracher à la servitude. Et chaque fois, c'est une histoire nouvelle qui commence. L'Israélite de l'exil, qui entendait peut-être ce message, ne devait-il pas à son tour s'écrier : « Comme du déluge, comme des nations, comme de l'Egypte, Dieu nous délivrera de Babylone ». Car « si vous vous conduisez selon mes lois, si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, je vous donnerai en leur saison les pluies qu'il vous faut, la terre donnera ses produits et l'arbre de la campagne ses fruits... et vous habiterez dans votre pays en sécurité... je mettrai la paix dans le pays et vous dormirez sans que nul vous effraie... Vous poursuivrez vos ennemis qui succomberont devant votre glaive... C'est moi Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte... » (*Lv.*, XXVI, 3-13). Le Dieu qui se révèle est donc bien le Dieu de l'histoire qui se prévaut de son action puissante : « Moi qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte... je suis Yahvé. » (*Lv.*, XXII, 33; XXV, 38...).

Ainsi par son action constante dans l'histoire de son peuple, autre aspect de l'activité créatrice, Dieu est constamment présent dans son peuple : il l'est comme le propriétaire dans son domaine, comme le créateur dans son œuvre. « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs; ce sont mes serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Egypte. C'est moi Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XXV, 55).

Mais non content de ce rapport de maître, Dieu s'approchera encore bien plus de son peuple. Il sera pour lui non seulement le Dieu qui est, qui crée, qui se révèle et qui agit sur l'histoire, il sera le Dieu de l'Alliance.

II. L'ALLIANCE

L'*Alliance* est véritablement le fait spécifique de l'Ancien Testament : mais on n'a peut-être pas assez relevé que le mérite de l'avoir mise en relief et explicitée théologiquement revient à la Tradition sacerdotale.

Le terme d'alliance, *berith*, revient 286 fois à travers tout l'Ancien Testament [51]. Dans le Pentateuque nous le lisons 83 fois [52] dont 39 fois dans les textes sacerdotaux [53]. La Tradition deutéronomique s'inscrit pour 27 fois, le Yahviste pour 14 et l'Elohiste pour 3 fois. *P* l'emploie exclusivement dans le sens religieux, ce qui n'est pas absolument le cas des autres traditions [54]. Pour tous les textes sacerdotaux, les LXX traduisent *berith* par διαθήκη qui, à l'encontre de συνθήκη, le contrat, désigne la disposition de volonté unilatérale, notamment de la part du testateur. Le latin rend généralement très fidèlement ce sens par « testamentum ».

Les textes majeurs.

Lisons ici *les textes essentiels* : le récit de l'Alliance avec Noé et celui de l'Alliance avec Abraham [55].

« Dieu parla ainsi à Noé et à ses fils : « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous, et avec tous les êtres animés qui

---

51. L. Koehler, *Lexicon*, p. 150. G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 186.
52. G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 186.
53. *Gn.*, VI, 18; IX, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17; XVII, 2, 4, 7 (2 fois), 9, 11, 13 (2 fois), 14, 19; *Ex.*, II, 24; VI, 4, 5; XIX, 5 (*P*?); XXXI, 16; *Lv.*, II, 13; XXIV, 8; XXVI, 9, 15, 25, 42 (2 fois), 44, 45; *Nb.*, XVIII, 19; XXV, 12, 13.
54. Cfr *Gn.*, XIV, 13; XXI, 27; XXXI, 44; *Ex.*, XXIII, 32...
55. Dans toute la suite, force nous est faite de fausser compagnie à H. M. Féret pour qui « il est très important pour l'intelligence de la tradition biblique, quoiqu'on écrive souvent le contraire, de ne pas parler d'alliance à propos d'Abraham et des patriarches, mais seulement de promesse d'alliance. Dans le cycle d'Abraham, tout, même l'alliance, est sous le signe de la promesse. Dans les chapitres de la Genèse qui lui sont consacrés, les deux ou trois textes où il est question d'alliance en parlent au futur : « J'établirai mon alliance... Ce sera une alliance perpétuelle... » (*Gen.*, XVII, 7 ss)... Avec Moïse au contraire, on passe de la promesse unilatérale au contrat essentiellement bilatéral... » (*Connaissance biblique de Dieu*, Paris, 1955, p. 68-69). Il faut noter d'abord que tous les textes de la Genèse ne parlent pas de l'Alliance au futur : que l'on songe au récit de *Gn.*, XV (Y)! Même lorsque le verbe est au futur (*Gn.*, XVII, 7) il s'agit d'une Alliance « entre moi et toi » (quelques mots que notre auteur omet de citer), Alliance bien réelle dont Dieu se souviendra (*Ex.*, II, 24; VI, 5). Tout le contexte tant de l'Ancien que du Nouveau Testament (S. Paul) postule la réalité de cette Alliance. On ne voit guère non plus — nous le montrerons pour *P* — qu'il puisse s'agir d'un pacte « essentiellement bilatéral »! Les LXX et la Vulgate avaient employé généralement une terminologie combien plus judicieuse! Il semble bien difficile de concilier la conception de H. M. Féret avec le texte sacré.

sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages avec vous, bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre. J'établis mon alliance avec vous; nulle chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge, il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre. » Et Dieu dit : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à venir : je mets mon arc dans la nuée et il deviendra un signe d'alliance entre moi et la terre. Lorsque j'assemblerai les nuées sur la terre et que l'arc apparaîtra dans la nuée, je me souviendrai de l'alliance qu'il y a entre moi et vous et tous les êtres animés... » (*Gn.*, IX, 8-15).

« Lorsque Abram eut atteint quatre-vingt-dix-neuf ans, Yahvé lui apparut et lui dit : « Je suis El Shaddaï, marche en ma présence et sois parfait. J'établis mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement. » Abram tomba la face contre terre et Dieu lui parla ainsi : « Moi, voici mon alliance avec toi : tu deviendras père d'une multitude de peuples. Et l'on ne t'appellera plus Abram mais ton nom sera Abraham, car je te fais père d'une multitude de peuples. Je te rendrai extrêmement fécond, de toi je ferai des peuples et des rois sortiront de toi. J'instituerai mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle pour être ton Dieu et celui de ta race après toi. A toi et à ta race après toi je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu. » Dieu dit à Abraham : « Et toi tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi de génération en génération. Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est-à-dire ta race après toi : que tous vos mâles soient circoncis. » (*Gn.*, XVII, 1-10).

Là réside toute l'Alliance avec l'humanité et avec le peuple élu : plus rien n'y sera ajouté. Quand Dieu parlera à Jacob (*Gn.*, XXXV, 9; cfr XLVIII, 3) ou à Moïse (*Ex.*, VI, 2-9), ce ne sera que pour rappeler son Alliance ou pour se souvenir d'elle [56].

On peut considérer cette Alliance *par rapport à Dieu,* puis aussi *en ses effets dans l'homme* afin d'en dégager la pleine signification et la fin ultime.

L'Alliance est un don de Dieu.

Dieu est le principal partenaire de l'Alliance : celle-ci en effet, comme toute œuvre, est créée par la parole toute-puissante de Dieu : « Dieu dit... ». Ainsi la Tradition sacerdotale y voit d'abord un *don de Dieu.*

Le vocabulaire trahit déjà cette perspective : c'est lui, Dieu qui éta-

56. *P* ne relate pas d'Alliance au Sinaï comme le Yahviste (*Ex.*, XXXIV, 10 ss) et l'Elohiste (*Ex.*, XXIV passim). L'omission ne peut être qu'intentionnelle : rien de neuf d'ailleurs ne pouvait s'ajouter aux éléments essentiels de l'Alliance (cfr G. von Rad, *op. cit.*, p. 175). — *Lv.*, XXVI, 45 paraît à vrai dire rappeler une Alliance nouvelle après la sortie d'Egypte. Est-ce une allusion à une tradition connue? ou l'auteur ne veut-il pas rapporter un fait qui ne cadre pas avec sa conception théologique? (cfr O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh, 1950, p. 526). Voir aussi : J. J. P. Valenton, *Bedeutung und Stellung des Wortes* berith *im Priesterkodex,* dans *Zeits. für Alttest. Wiss.,* 12 (1892), p. 2.

blit son Alliance. Dans quelques cas en particulier *berîth* est régi par le verbe *nāthan*[57] qui signifie avant tout donner. En *Gn.*, XVII, 2 l'auteur sacré a même ajouté à ce verbe le *he* cohortatif, soulignant ainsi que c'est Dieu qui veut donner l'Alliance.

Dans le contexte d'ailleurs nous retrouvons ce même souci d'attribuer l'Alliance à Celui qui la crée : « j'établirai mon Alliance avec toi » (*Gn.*, VI, 18) ; « je conclus mon Alliance avec vous » (*Gn.*, IX, 9 et 11) ; « moi, voici mon Alliance avec toi » (*Gn.*, XVII, 4; cfr XVII, 7, 19, 21) ; « et toi, tu observeras mon Alliance » (*Gn.*, XVII, 9; cfr XVII, 10, 13, 14) ; « l'Alliance conclue par moi me revint en mémoire » (*Ex.*, VI, 5; cfr II, 24). Dans la plupart de ces textes l'emploi de l'adjectif possessif est du moins remarquable.

A cet effet les clauses de l'Alliance sont significatives aussi : l'Elohiste fait précéder l'Alliance sinaïtique, qu'il nous rapporte, de l'engagement du peuple à observer la loi (*Ex.*, XXIV, 3). Rien de pareil dans la Tradition sacerdotale ! Si la circoncision et, plus tard, le repos du sabbat sont des signes de l'Alliance, si même l'observance de la loi deviendra une condition du secours divin, il n'en reste pas moins que rien n'est au préalable soumis au jugement de l'homme, et qu'à Noé même rien n'est positivement demandé : Dieu seulement exclut de la nourriture nouvelle qu'il donne aux hommes le sang des animaux (*Gn.*, IX, 4). Certes Noé marchait avec Dieu (*Gn.*, VI, 9) comme son ancêtre Hénok (*Gn.*, V, 22) : c'est ce qui lui avait valu l'Alliance ; cette fidélité reste sans doute un présupposé, mais il n'en demeure pas moins que l'Alliance est inconditionnelle. Les textes le marquent ici surtout : elle est un don et nullement un contrat.

De fait, d'ailleurs, n'est-ce pas par Dieu qui, à travers les vicissitudes, maintient son Alliance ? « Je me souviendrai de l'Alliance qu'il y a entre moi et vous » (*Gn.*, IX, 15; cfr IX, 16), dit Dieu à Noé. D'ailleurs la seconde Alliance, avec Abraham, n'est-elle pas une actualisation et une application de cette première Alliance ? Plus tard Dieu se souviendra encore de son engagement lorsque les enfants d'Israël gémiront en Egypte (*Ex.*, II, 24; VI, 5). Même après les infidélités nombreuses, Dieu se souviendra de l'Alliance conclue avec les premières générations, et il ne les prendra pas en dégoût au point d'en finir entièrement avec eux, et de rompre son Alliance ; car il est Yahvé, leur Dieu (*Lv.*, XXVI, 42-45). L'Alliance existe et subsiste par la puissance et par la fidélité de Yahvé.

... à tous les hommes.

Israël, doté d'un tel privilège, pourrait être tenté — et nous savons qu'il a succombé à la tentation — de s'élever orgueilleusement au-dessus des autres nations : lui rappeler que l'Alliance n'était pas son

57. *Gn.*, IX, 12; XVII, 2; *Nb.*, XXV, 12 (dans un sens individuel).

fait, mais celui de Dieu, c'était parer déjà à cet orgueil. Mais l'auteur sacerdotal va plus loin : il montrera que, dans la volonté créatrice, l'Alliance est *un don à tous les hommes.*

En effet l'Alliance est essentiellement illimitée dans le *temps* et dans l'*espace.*

La Tradition sacerdotale est la seule des quatre traditions du Pentateuque à appeler l'Alliance, *ʿôlām*, éternelle [58]. Ne disait-on pas *ʾēl ʿôlām*, Dieu éternel? Et voici que l'attribut divin s'applique à l'Alliance, marquant une fois de plus qu'elle est ferme comme Dieu. Le terme *berîth* est par ailleurs souvent régi par le verbe *qûm* au hiphil, *heqîm* [59]; *qûm* signifie se lever, être debout, d'où dans la forme causative : établir, maintenir [60]. Ainsi Yahvé « fait se lever l'Alliance », il l'établit, ou encore « il la fait être debout », il la maintient. Dès lors la solidité de l'Alliance est fondée sur l'efficacité de la parole de Dieu. — Notons aussi que de Noé elle se poursuit de génération en génération sans exclusion aucune : là réside la signification profonde de la grande table des peuples de *Gn.*, X. — A son tour l'Alliance avec Abraham, qui parfait mais ne supprime pas la précédente, sera perpétuelle : c'est une Alliance « de sel » pour l'éternité (*Nb.*, XVIII, 19; cfr *Lv.*, II, 13). C'est peut-être pour marquer l'identité profonde de l'Alliance à travers le temps qu'exceptionnellement, dès *Gn.*, XVII, 1, l'auteur sacré fait parler Yahvé : « Yahvé dit : Je suis El Shaddaï... ». Même intention sans doute, lorsqu'en *Ex.*, VI, 2 Yahvé récapitulera toute l'histoire de ses révélations : l'Alliance reste perpétuellement identique à travers le temps. — Le Christ ne viendra pas détruire la loi — entendons l'Alliance! (*Mt.*, V, 17) [61]. Un élément extrinsèque tombera : le signe de la circoncision, la législation du désert : l'essentiel demeure éternellement.

De même l'Alliance est sans limites dans l'espace. Seule la Tradition sacerdotale nous rapporte une Alliance avec le père de la seconde humanité, Noé. C'est après le déluge, après le lamentable échec des premiers hommes qui avaient oublié Dieu, que Dieu instituera la première Alliance : ainsi apparaît une nouvelle chance de salut, ainsi s'établit un ordre nouveau, et — Dieu ne le dit-il pas explicitement — en somme pour toute chair (*Gn.*, IX, 10, 12, 15, 16, 17). — La récente allusion à l'image de Dieu qui fonde le respect de la vie humaine (*Gn.*, IX, 6) n'est-elle pas elle aussi un indice du caractère universel du partenaire humain? Comme l'observe judicieusement O. Procksch,

---

58. *Gn.*, IX, 16; XVII, 7, 13, 19; *Ex.*, XXXI, 16; *Lv.*, XXIV, 8; *Nb.*, XVIII, 19; XXV, 13.
59. *Gn.*, VI, 18; IX, 9, 11, 17; XVII, 7, 19, 21; *Ex.*, VI, 4; *Lv.*, XXVI, 9.
60. L. Koehler, *Lexicon*, p. 831-833.
61. Dans l'expression « la loi et les Prophètes », « thôrâh » ne vise pas tant la législation; c'est une partie de l'Ecriture qui est ainsi désignée : notre Pentateuque dont le fait central est l'Alliance.

nous rencontrons ici l'universalisme du récit de la création [62]. D'ailleurs Dieu s'adresse à Noé et à ses fils (*Gn.*, IX, 8) ; le partenaire humain de l'Alliance est au pluriel, et il se trouve que les trois fils de Noé sont précisément les chefs des trois grandes branches de l'humanité nouvelle ; la table des peuples marque la pérennité mais aussi l'extension universelle de l'Alliance. — Serait bien superficiel qui voudrait opposer à cette universalité le caractère particulier de l'Alliance avec Abraham. Certes la Tradition sacerdotale n'exclut pas une acception restreinte du terme *berîth*, puisqu'une pareille Alliance particulière est conclue avec la famille de Pinéas (*Nb.*, XXV, 12, 13). Certes l'Alliance avec Abraham donnera au clan de celui-ci une relation particulière avec Dieu. Certes l'Alliance est créatrice du peuple des enfants d'Israël [63], qui ne peut subsister en dehors d'elle. Mais si, pour le Yahviste, dans l'Alliance la création du peuple semble essentielle, ici le peuple élu n'aura qu'une fin instrumentale : l'Alliance est conclue avec Abraham, en faveur de sa descendance (*Gn.*, XVII, 7, 9). Mais d'Abraham et de Sara sortiront des peuples et des rois. Et c'est là un élément essentiel : « Voici mon Alliance avec toi : tu deviendras père d'une multitude de peuples » (*Gn.*, XVII, 4) ; « de toi je ferai des peuples et des rois sortiront de toi » (*Gn.*, XVII, 6). Et à Sara : « Elle deviendra des peuples, des rois des nations viendront d'elle » (*Gn.*, XVII, 16). Promesse qui sera répétée à Jacob (*Gn.*, XXXV, 11 ; XLVIII, 4). Et il ne s'agit pas là que des enfants d'Israël : dès l'origine les esclaves païens — car il ne peut y avoir d'esclaves israélites (cfr *Lv.*, XXV, 39 ss) — pourront entrer eux aussi dans le cercle de l'Alliance [64]. L'apparent rétrécissement qui s'opère par l'Alliance abrahamique ne s'oppose donc nullement à l'universalisme de l'Alliance noachique. Par l'acceptation de la loi les nations sont appelées à s'agréger aux enfants d'Israël. Le peuple de Dieu est unique, mais il doit s'étendre [65]. La race d'Abraham, élue pour réaliser la promesse, sera l'organe de Dieu qui rappellera aux hommes oublieux l'Alliance donnée par Dieu à Noé et à ses fils et à tout être vivant (*Gn.*, IX, 9 s.). Comme le dit encore O. Procksch, l'Alliance noachique et l'Alliance abrahamique ne sont pas deux faits différents, mais deux cercles concentriques exprimant la même relation fonda-

---

62. « Der Universalismus des Noachbundes, worin die Menschheit in Gottes Bild als eine Einheit dasteht, ist höchst bemerkenswert und dem Universalismus des Schöpfungsgedankens konform » (O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig, 1913, p. 458).

63. C'est l'expression la plus fréquente (env. 186 fois) pour désigner le peuple élu ; on rencontre également « communauté » (41 fois), « Israël » (18 fois), « Communauté des enfants d'Israël » (18 fois), « Communauté d'Israël » (6 fois), « Maison d'Israël » (6 fois), « Assemblée », « Assemblée d'Israël »...

64. Cfr W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, *Gott und Volk*, Leipzig, 1933, p. 19.

65. Cfr L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Paris, 1950, p. 97.

mentale entre Dieu et l'homme [66]. On entrevoit dès lors le caractère inamissible et universel de l'Alliance et l'on comprend que les chrétiens sont véritablement « fils de la promesse » (*Gal.*, IV, 28).

...rendant Dieu présent.

Dans l'humanité et dans le peuple en particulier qui sera dépositaire de l'Alliance, *Dieu est présent.* Il y a cette présence du créateur et propriétaire, notée plus haut : elle subsiste ici aussi, car Noé et sa famille, élus pour l'Alliance, constituent une humanité nouvellement créée, et d'Abraham et de Sara, par l'effet de la parole créatrice, sortira une multitude nouvelle de peuples. Aussi *berîth* désigne en premier lieu la relation d'appartenance qui unit les contractants » [67]. A un titre tout particulier Yahvé sera seul maître des enfants d'Israël (*Lv.*, XXV, 55). N'a-t-il pas déjà exercé son emprise sur Abram, Saraï et Jacob en leur donnant des noms nouveaux : Abraham (*Gn.*, XVII, 5), Sara (*Gn.*, XVII, 15) et Israël (*Gn.*, XXXV, 10) [68] ? Marquant encore ses droits, il imposera à la génération du désert et à sa descendance la sanctification du sabbat (*Ex.*, XXXI, 12 ss). Sur le corps même des siens sera inscrit le caractère d'appartenance à Dieu par la circoncision qui est comme le sceau du Dieu-propriétaire [69]. Mais il y a plus : Dieu ne sera pas seulement le propriétaire de son peuple : il se rendra présent à lui d'une façon toute particulière : « j'établirai ma demeure au milieu de vous » (*Lv.*, XXVI, 11). Toute l'Alliance respire la présence divine : Noé « marchait avec Dieu » (*Gn.*, VI, 9), Abraham devra marcher en présence de Dieu (*Gn.*, XVII, 1). Dieu se rendra présent en se révélant. A partir de l'Exode surtout, la présence de Dieu se manifestera de façon plus permanente. Encore que la Tradition sacerdotale veille aux expressions abstraites, immatérielles, — pour réagir contre toute localisation idolâtrique — la présence de Yahvé n'en est pas moins certaine dans la nuée (cfr *Nb.*, IX, 15-23). En présence de Yahvé le peuple se réjouira dans le camp (*Lv.*, XXIII, 40), car Yahvé demeure au milieu des enfants d'Israël (*Nb.*, V, 3 ; XVI, 3) ; c'est devant Yahvé que les fils de Gad et de Ruben passeront le Jourdain et combattront (*Nb.*, XXXII, 21, 32). Et surtout dans la demeure — au-dessus

66. « Auch hier ist *berith* das in sich gleiche Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch (cfr VI, 18 *P*) ; doch wird jetzt Abraham mit seinem Geschlecht Träger der Bundesidee... Im Grunde hat sich das ewige Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch, das von *P* mit *berith* ausgedrückt ist, in zwei konzentrischen Kreisen verwirklicht. » O. Procksch, *Die Genesis*, p. 474-475. Voir aussi J. J. P. Valenton, *Bedeutung und Stellung des Wortes berith bei den Propheten und den Ketubim. Resultat*, dans la *Z.A.W.*, 13 (1893), p. 279.

67. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 238.

68. Devant prendre une fonction nouvelle, Osée deviendra de même Josué, nom théophore qui marque aussi sans doute l'appartenance à Dieu (*Nb.*, XIII, 16).

69. H. Juncker, *Genesis*, Würzburg, 1949, p. 56 : « eine Art Eigentumsmarke Gottes ».

de l'Arche du Témoignage [70] — Yahvé est présent pour se rencontrer avec Moïse (*Ex.*, XXX, 6, 36; *Nb.*, XVII, 19), pour parler avec lui (*Ex.*, XXXIV, 34; *Nb.*, VII, 89) et lui donner des ordres (*Ex.*, XXV, 22), pour recevoir les sacrifices qui sont offerts devant lui [71]. De cette présence au-dessus de l'Arche [72] la demeure tout entière reçoit sa pleine signification : elle est entièrement remplie de la Gloire de Yahvé (*Ex.*, XL, 34; cfr XXV, 8). Yahvé est si bien présent que la cause de son peuple se confond avec la sienne : la vengeance des enfants d'Israël contre les Madianites est une campagne de Yahvé contre Madian (*Nb.*, XXXI, 2 s.). Toute la vie sera réglée en fonction de cette présence au milieu du pays et du peuple (*Nb.*, XXXV, 34), dont « la religion rituelle est le signe [73] ».

L'effet principal de l'Alliance, que Dieu a donnée à tous les hommes, est sa présence au milieu du peuple qu'il a choisi pour porter le message de l'Alliance. Ainsi les enfants d'Israël sont véritablement la « communauté de Yahvé » (*Nb.*, XVI, 3), son peuple.

Alliance et sanctification.

Dieu ne dit-il pas : « Vous serez mon peuple »? Mais à Abraham déjà il disait aussi : « Je serai votre Dieu » (*Gn.*, XVII, 8) [74]. L'Alliance est centrée sur Dieu, mais elle a rapport à l'homme. « Je serai votre Dieu ». « C'est moi Yahvé qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte afin d'être votre Dieu pour vous, moi Yahvé votre Dieu » (*Nb.*, XV, 41). Dieu a franchi l'abîme en devenant le Dieu de son peuple et par là le Dieu de tous les hommes qui entreront dans le cercle de l'Alliance. Le premier effet pour les enfants d'Israël sera *la sainteté* [75].

---

70. La Tradition sacerdotale n'emploie pas l'expression « arche d'Alliance » qui n'apparaît à l'intérieur du Pentateuque que dans le Deutéronome (*Dt.*, X, 8; XXXI, 9, 25, 26). *P* se contente d'arche du Témoignage (*Ex.*, XXVI, 33, 34; XXX, 6, 26; XXXI, 7; XXXIX, 35; XL, 3, 5, 21; *Nb.*, IV, 5; VII, 89).

71. Les sacrifices sont offerts « devant Yahvé » : *Ex.*, XXIX, 42; *Lv.*, I, 11; XII, 7; XV, 14, 15; XVI, 7, 18; XIX, 22; XXIV, 3, 4, 6, 8; *Nb.*, III, 4; V, 16, 25, 30; VI, 16, 20; VII, 3, VIII, 10, 11, 21; XV, 25; XVI, 16, 17; XVII, 22, 24; XX, 9; XXVII, 5, 21; XXXI, 54.

72. W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 46 et 48, ne pense pas qu'il y ait une présence réelle continuelle dans la Tente. Voir, par contre, G. von Rad, *op. cit.*, p. 183; Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn, 1940, p. 276 ss; L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, p. 106-117. On pourrait citer aussi d'autres textes : l'assemblée est réunie « devant Yahvé »; qui s'approche indûment de la Demeure, meurt (*Nb.*, XVII, 28; XVIII, 3, 7, 22; *Lv.*, XVI, 2).

73. L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, p. 98. Voir J. J. P. Valenton, *art. cit.*, dans *Z.A.W.*, 12 (1892), p. 18.

74. « Je suis votre Dieu » (ou expression équivalente) : *Gn.*, XVII, 7, 8; *Ex.*, VI, 7; XVI, 12; XXIX, 45; *Lv.*, XVIII, 2, 4; XIX, 3, 4, 10, 25, 34; XX, 7; XXII, 31; XXIII, 22; XXIV, 22; XXV, 17, 38, 55; XXVI, 1, 12, 45. « Vous serez mon peuple » : *Ex.*, VI, 7; *Lv.*, XXVI, 12.

75. Cfr à ce sujet : M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 141-157. Il est à noter que les différentes théologies de l'Ancien Testament

Il est dit des prêtres qu'« ils doivent être en état de sainteté » (*Lv.*, XXI, 6). Mais pour que vraiment Yahvé soit sanctifié au milieu des enfants d'Israël (*Lv.*, XXII, 32), il faut que le peuple tout entier soit saint : « Vous serez donc saints, parce que je suis saint » (*Lv.*, XI, 45) ; « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lv*, XIX, 2) ; « Vous vous sanctifierez pour être saints, car je suis Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XX, 7).

La racine *qodeš* désignant la sainteté semble commune à tous les peuples sémitiques [76] : son étymologie est incertaine, mais sans doute désigne-t-elle d'abord ce qui est séparé du profane (peut-être de *qādad*, couper, séparer) [77]. Chez les arabes on y voit surtout une restriction dans l'usage d'une chose [78]. De là on a voulu conclure immédiatement à une identité profonde entre saint et impur ; seul l'aspect négatif semble à retenir : saint et impur sont à craindre et à éviter. Positivement *qodeš* désignait peut-être la blancheur et la pureté chez les babyloniens. Et le sens premier du terme est peut-être religieux : la sainteté serait la relation d'appartenance à Dieu rendant un objet ou une personne intouchables, alors que l'impureté serait « ce qui empêche l'homme d'entrer en relation avec son Dieu » [79]. Ainsi comprendrait-on le précepte de Yahvé : « Soyez-moi consacrés, puisque moi Yahvé je suis saint, et je vous mettrai à part de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (*Lv.*, XX, 26). Et la pureté rituelle ne serait qu'un moyen ou une condition d'acquisition de cette sainteté. — La pureté d'ailleurs n'est qu'une qualité négative : l'absence d'impureté, celle-ci pouvant se contracter quasi automatiquement par le contact avec des êtres impurs (*Lv.*, VII, 19 ; XI, 24 ss ; *Nb.*, XIX, 11...), elle s'efface par le bain (*Ex.*, XXIX, 4 ; *Lv.*, VIII, 6 ; XVI, 24, 28 ; XVII, 15 ; XXII, 6 ; *Nb.*, VIII, 7 ; XIX, 13, 17, 19, 20 ; XXXI, 23) ou le sacrifice (*Ex.*, XXIX, 36) ; encore qu'elle soit sans doute essentiellement une disposition religieuse, elle recèle nombre d'éléments, de règles relevant de l'hygiène (cfr *Lv.*, XI, 13 ; XIV, 1 ss ; XV, 1 ss). — Il en va tout autrement de la sainteté : bien qu'aucune définition ne s'offre à nous, on peut, avec la Tradition sacerdotale, l'envisager comme étant essentiellement une emprise de Yahvé sur sa créature. Ainsi la notion de sainteté rejoint celle de consécration.

Les deux termes sont d'ailleurs identiques en hébreu. Les lévites consacrés appartiennent à Yahvé (*Nb.*, III, 45 ; VIII, 16) ; les premiers-nés appartiennent à Yahvé (*Nb.*, III, 13) de même que l'autel

---

traitent la sainteté de Dieu, essentielle sans doute, mais omettent de parler de la sainteté de l'homme qui est un reflet de la première.

76. Pour ces données, voir surtout M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 141 ss.

77. H. Haag, *Bibel-Lexicon*, Zürich, 1951, art. « Heilig », col. 674.

78. De nos jours encore une pareille conception semble dominer chez les arabes.

79. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 206.

et les objets du culte (*Ex.*, XXX, 10, 29, 32, 37; XL, 10; *Nb.*, IV, 15, 20...) et le sabbat (*Ex.*, XVI, 23). Ainsi l'homme : et si bien que le naziréen ne pourra même pas impunément se couper les cheveux pendant le temps de son vœu (*Nb.*, VI, 5) ; à un titre tout particulier il est consacré à Yahvé (cfr *Lv.*, XXVII, 9 ss) et tout ce qui appartient à Yahvé est saint comme il est saint lui-même [80]. C'est pourquoi les enfants d'Israël seront saints parce que leur Dieu est saint. Certes en Dieu la sainteté est un absolu : elle se confond avec son essence métaphysique et sa bonté morale [81] ; mais dans l'homme elle est une relation, relation d'appartenance ou plutôt de don mutuel : « Vous serez mon peuple ; je serai votre Dieu ».

Ainsi la sainteté est à son tour en chacun l'actualisation de l'Alliance. C'est pourquoi, comme celle-ci, elle est un don de Dieu : « c'est moi Yahvé qui vous rends saints » (*Lv.*, XX, 8; cfr XXI, 15) ; « c'est moi Yahvé qui les ai sanctifiés » (*Lv.*, XXII, 9) ; « moi qui vous sanctifie » (*Lv.*, XXI, 8; XXII, 32) [82]. Cette œuvre repose aussi sur le libre choix de Yahvé : « celui que choisira Yahvé, c'est lui le consacré » (*Nb.*, XVI, 5) ; « c'est moi Yahvé votre Dieu qui vous ai mis à part de ces peuples » (*Lv.*, XX, 24) ; « soyez-moi consacrés puisque moi, Yahvé, je suis saint, et je vous mettrai à part de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (*Lv.*, XX, 26).

En dernière analyse la sanctification est le fruit de l'active présence divine au milieu de son peuple ; ainsi, après la dédicace, Dieu sera présent dans sa demeure (*Nb.*, VII, 89), et sa présence rayonnera sur ceux qui l'approcheront (*Ex.*, XXXIV, 34 s.) ; de même en ceux qui marcheront en sa présence, Dieu manifestera sa sainteté : « en mes proches je montrerai ma sainteté » (*Lv.*, X, 3). Ainsi au milieu des enfants d'Israël sanctifiés par lui, c'est-à-dire pris en charge par lui, Yahvé sera lui-même sanctifié (*Lv.*, XXII, 32). Ainsi les enfants d'Israël seront-ils vraiment le règne de Dieu. Dans chacun d'eux, comme dans Josué (*Nb.*, XXVII, 18), demeurera l'esprit et Yahvé sera avec eux (cfr *Nb.*, XIV, 9).

Ainsi donc Dieu donne gratuitement à qui il choisit librement : Abraham ne marchait pas encore en présence de Dieu comme son ancêtre Noé, puisque dès l'abord Dieu lui donne ce précepte ; déjà pourtant Dieu l'a choisi, lui et les peuples et les rois qui sortiront de lui, pour qu'ils soient son peuple. Ainsi encore il a choisi librement les fils de Lévi pour son service (*Nb.*, III, 12).

Grâce à cette élection, *les vrais enfants d'Israël peuvent s'adresser*

80. P. van Imschoot, *La sainteté de Dieu dans l'A.T.*, dans *La Vie Spirituelle*, juillet 1946, p. 33.

81. P. van Imschoot, *art. cit.*, p. 30 s.; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 70; cfr p. ex. *Lv.*, XXI, 23; XXII, 1, 2, 32.

82. C'est de même que Yahvé sanctifie les objets du culte et les offrandes, cfr *Lv.*, XXI, 23; XXII, 15.

valablement à Dieu. Il est remarquable que « dans *P* il n'y a place pour aucun sacrifice, avant le seul légitime sacrifice, celui qu'instituera Moïse [83] ». On pourrait presque dire « avant celui qu'institua Dieu lui-même ». Car s'il est possible à l'homme de s'adresser à Dieu par le sacrifice, c'est que Dieu a donné lui-même tous les éléments nécessaires pour que le sacrifice lui soit agréable : il a tracé lui-même le plan de sa demeure (*Ex.*, XXV, 10-XXVII, 19) qui sera consacrée par lui (*Ex.*, XXIX, 44) ; il consacrera de même ses prêtres qui seront ainsi consacrés à lui [84] comme sa propriété [85] ; les rites mêmes sont censés efficaces parce qu'institués par Yahvé [86], d'où l'absolue nécessité de les observer pour être agréé [87]. Si donc l'homme peut s'adresser à Dieu, c'est un don encore et une condescendance. Reste que l'homme doit se conformer aux préceptes divins pour être agréé, faute de quoi son offrande ne s'élèverait pas en odeur d'apaisement (*Lv.*, II, 11 s.) [88] et, reconnaissant les droits de Dieu, il doit offrir de bon cœur (*Ex.*, XXV, 2; XXXV, 5, 21 ss) le meilleur de ce qu'il possède (*Lv.*, XXVII, 33; *Nb.*, XV, 18 ss). Dans ces conditions le sacrifice du grand prêtre aura son efficacité pour tout le peuple (*Ex.*, XXVIII, 38) et Dieu pardonnera au pécheur (*Lv.*, IV, 20, 26, 31, 35; V, 13, 26). Ainsi aussi Dieu, dont l'Alliance s'actualise par l'acceptation du sacrifice, sera-t-il présent encore d'une façon particulière en sauvant, en épargnant ou en manifestant par le ministère des prêtres sa volonté [89]. Grâce à son Alliance Dieu est plus qu'une divinité lointaine, sans relation avec l'homme : il est au contraire en relation avec l'homme par l'effet même de son don.

L'Alliance et la Loi.

Si les dons de Dieu sont gratuits, il faut néanmoins pour en bénéficier observer (*šāmar*) l'Alliance (*Gn.*, XVII, 9; *Ex.*, XIX, 5). Dans ses obligations celle-ci est bilatérale, par rapport à l'extension et au bénéfice du don de Dieu, c'est-à-dire que Dieu en l'imposant par une décision gratuite, acte unilatéral de sa volonté, en lie le bénéfice à certaines prestations.

A partir de l'Exode, *la loi* — l'ensemble de la réponse humaine à Dieu — prend des proportions immenses dont il n'est pas question

83. A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 275; voir aussi p. 53.
84. *Ex.*, XXVIII, 36, 41; XXX, 30; XL, 13, 15; *Lv.*, XXI, 6, 7, 12, 15.
85. « Mon sacerdoce » : *Ex.*, XXVIII, 1, 3, 4, 41; XXX, 30; XL, 15.
86. Voir p. ex. *Lv.*, XVII, 1 ss.
87. *Lv.*, I, 3; XXII, 19 ss; XXIII, 11; *Nb.*, XVII, 2. — Par ailleurs, *Lv.*, X, 1 ss et *Nb.*, III, 4 ss le prouvent à posteriori.
88. Pour cette expression : *Ex.*, XXIX, 18, 41; *Lv.*, I, 9, 17; III, 5, 16; VI, 8; VIII, 21; XVII, 6; XXIII, 13, 18; *Nb.*, XV, 3, 7, 10, 13, 14, 24; XVIII, 17; XXVIII, 2, 6, 8, 13, 24, 27; XXIX, 2, 6, 8, 13, 36.
89. Le « sacerdoce lévitique n'avait pas pour seule fonction l'immolation rituelle. Il devait aussi transmettre au peuple les volontés de Yahvé » (H. Cazelles, *Le Lévitique*, Paris, 1951, p. 9).

de retracer ici le détail : il y a non seulement les signes de l'Alliance — circoncision et sabbat —, mais aussi les prescriptions cultuelles, les dîmes et prélèvements, les lois de pureté... Le *Lévitique* recèle la majeure partie de cette législation : c'est ce livre qu'on a appelé d'abord « Code Sacerdotal ». Il importe de dégager le sens et la signification de cette législation.

L'Alliance implique un engagement de la part de l'homme : mais il faut noter aussi que toute loi est postérieure à l'Alliance. De l'Alliance, don de Dieu, découlent des dons de Dieu pour l'homme : une postérité nombreuse (*Gn.*, XVII, 2, 4, 6; XXXV, 11), une terre en appartenance (*Gn.*, XVII, 8; XXXV, 12; *Ex.*, VI, 4, 8, etc.), une félicité parfaite (*Lv.*, XXVI, 3 ss). Mais quiconque n'observe pas la loi ne pourra bénéficier de l'Alliance dont il est dépositaire, il sera mort à l'Alliance et, de ce fait, l'exclusion de la communauté se fera souvent par la mort (*Gn.*, XVII, 14; *Ex.*, XXXI, 14; XXXV, 2; *Lv.*, VIII, 35; XX, 8 s., 20, 27; *Nb.*, XV, 32, 36). Le sens de la loi sera donc de permettre à l'homme de bénéficier des dons de Dieu, de lui permettre ainsi d'engager toute sa vie au service de Yahvé, de rendre possible aux enfants d'Israël de « marcher en présence de Yahvé » par la foi et l'obéissance, comme leur père Abraham, comme Noé leur aïeul (*Gn.*, VI, 9; XVII, 1). C'est le vrai sens de la loi : « une vie dont la conduite s'inspire de la présence divine »[90]. Le « Témoignage », les tables de la loi déposées dans l'Arche (*Ex.*, XXV, 16, 21; XL, 20) sont ainsi un rappel permanent de l'Alliance — qui ne reste pas moins dans sa nature et dans ses effets un don gratuit de Dieu que les hommes doivent se disposer à recevoir en portant les signes de l'Alliance et en pratiquant ses lois.

Ainsi, par son emprise sur l'homme, et en particulier sur son peuple, Yahvé, qui donne l'Alliance à tous les hommes d'abord, puis à Israël pour tous les hommes, permet aux véritables enfants de Noé et d'Abraham de marcher en sa présence grâce à cette relation nouvelle qu'il a établie avec eux : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Cette formule, loin d'être une simplification de l'idée d'Alliance[91] en exprime la teneur fondamentale.

CONCLUSION

De cette théologie profonde, rapidement esquissée, on pourrait croire qu'elle fut commune à tout l'Ancien Testament; on se souvient trop peu que la « Théologie de l'Ancien Testament », les « idées maîtresses »

90. A. Clamer, *op. cit.*, p. 275.
91. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, 4e éd., Paris, 1954, p. 13.

ou les « grands thèmes » de l'Ancien Testament ont pris leur valeur doctrinale dans ce milieu sacerdotal qui les a lentement élaborés ; la synthèse est dominée par l'idée de la présence de Dieu par l'Alliance ! C'était l'annonce salutaire pendant et après l'exil. Et il est tout naturel que ce soit à Jérusalem, autour du sanctuaire, qu'ait pris naissance cette mystique : Ezéchiel [92], Jérémie [93], Joël [94], Malachie [95] en témoignent.

Ainsi nous nous acheminons par une voie beaucoup plus dogmatique que moralisante vers le Nouveau Testament [96].

Cette théologie préparait le fait historique de la venue de la Parole de Dieu. La « théologie de la présence » dans l'Alliance nouvelle a été reprise par saint Jean surtout. Le Verbe créateur apparaît pour recréer : « Nous avons vu sa gloire » et « il a dressé sa tente (ἐσκήνωσεν) parmi nous » (*Jn.*, I, 14). Par lui l'Alliance est effectivement rendue universelle grâce au salut qui depuis Abraham vient des juifs (*Jn.*, IV, 22). Pour saint Jean, le Christ achève l'Alliance donnée à Noé et à Abraham.

« J'établirai ma demeure au milieu de vous et je ne vous rejetterai pas. Je vivrai au milieu de vous, je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple » (*Lv.*, XXVI, 11 s.). Par delà la Jérusalem terrestre, nous apercevons la vraie Jérusalem : « Alors s'ouvrit le temple de Dieu dans le ciel, et son Arche d'Alliance apparut dans le temple » (*Apoc.*, XI, 19). Dans cette Jérusalem resplendit la gloire de Dieu (*Apoc.*, XXI, 11). En elle Dieu aura sa demeure avec les hommes et il sera leur Dieu (*Apoc.*, XXI, 3). Et les serviteurs de Dieu porteront en signe d'appartenance son nom sur leur front (*Apoc.*, XXII, 4).

Echternach (*Luxembourg*) J. Roth, C.ss.R.
10 Rue des Merciers.

92. L'influence d'Ezéchiel sur *P* semble importante. Ce prêtre de Jérusalem est lui aussi imbu de la « théologie de la présence » (cfr *Ez.*, XLVIII, 35) grâce à l'Alliance dont il rappelle le thème fondamental : « Je serai votre Dieu, vous serez mon peuple » (*Ez.*, XI, 20; XXXVI, 28; XXXVII, 27; XXXIX, 28...).

93. « Yahvé est vivant » (*Jr.*, X, 10; XII, 16; XVI, 14; XXIII, 7, 36). « Je suis avec vous » (I, 8, 19; VII, 3, 7; XV, 20; XLII, 11; XLVI, 28), « Vous êtes mon peuple, je suis votre Dieu » (VII, 23; XI, 4; XXIV, 7; XXX, 22; XXXI, 1, 33; XXXII, 38), voilà sans doute les thèmes majeurs de Jérémie qui a subi lui aussi sans doute l'influence du sanctuaire.

94. Cfr *Jl.*, II, 27. Joël a vécu probablement à Jérusalem.

95. *Ml.*, III, 1.

96. « Damit hat *P*, wenngleich in nationalen Formen, der Theologie des Neuen Testaments mächtig vorgearbeitet; wie denn *P* viel mehr Theologe als Jurist war, was sehr oft verkannt wird, und wie *P* zu den grössten Theoretikern der alttestamentlichen Religion gehört » (O. Procksch, *Die Genesis*, p. 475).

A propos de l'intention ministérielle

Quelques points dominent tout le débat.

Il n'y a pas de sacrement sans ministre. Le ministre est une des causes efficientes du sacrement ; il est sa cause efficiente ministérielle secondaire, tandis que le Christ-Dieu est sa cause efficiente principale et le Christ-Homme, sa cause efficiente ministérielle primaire.

La forme du sacrement, c'est sa signification religieuse et sanctifiante, précise, c'est le sens que le ministre donne aux paroles qui accompagnent et perfectionnent le symbolisme de la matière, selon les vues de notre Seigneur, suivant ce qu'il a voulu, ce qu'il a ordonné de faire, en instituant le signe de sanctification humaine, constitué d'une parole et d'un élément : « qu'accède la parole à l'élément, dit Augustin, à propos du baptême, et surgit le sacrement ». Parole et élément dans le sacrement constituent un tout, un être unique sous la raison ou formalité du signe qu'intègrent l'une et l'autre. La parole est particulièrement significative ; c'est elle qui assure la signification sacramentelle à l'élément qu'elle enveloppe et qui l'étoffe gestuellement et elle assure cette signification par le sens, et par le sens seulement, que lui donne le ministre usant de la matière et de la forme. Pas de sacrement sans cette signification, sans cette visée formelle, expression, parlée et mimée, du vouloir sanctificateur de Jésus-Christ.

La question de la validité d'un sacrement est donc essentiellement la question de sa vérité, c'est-à-dire, de la conformité du couple matière-forme avec ce qu'a voulu notre Seigneur.

Il n'y a sacrement chrétien que s'il y a continuité, jonction, contact et conformité entre le signe de sanctification voulu par Jésus-Christ et le signe que constitue le ministre par son action parlée.

Le ministre, d'autre part, n'est ministre en exercice que s'il exécute un ordre du Maître, s'il reproduit par conséquent ce que le Christ a fait le premier ou tout au moins a ordonné de faire : « faites ceci en mémoire de moi. »

Cette conformité, et elle seule, assure le contact sanctificateur entre la volonté de Dieu et le rite posé par un homme. C'est pourquoi le sacrement n'est en aucune manière une « chose » dont l'application matérielle serait automatique quant à son efficacité : ce serait magie pure. Il n'y a sacrement que s'il y a efficacité de la parole prononcée par le ministre et cette parole n'est efficace qu'à la condition d'être fidèle, en son sens, au signe voulu par Jésus. Cette fidélité est la vérité du sacrement et assure sa validité.

Mais cette conformité, cette vérité de la parole et, par elle, du signe sacramentel, est immanente au signe sacramentel ; elle existe, certes,

dans la volonté du ministre, mais comme objet de commandement et d'usage, comme motif interne de son action ministérielle, action qui lui est extérieure. Pour cette raison, elle ne suppose pas, comme telle, dans le ministre une conformité de ses dispositions morales subjectives, de ses visées psychologiques personnelles avec les dispositions saintes et les visées sanctifiantes de Jésus.

L'unique intention requise chez le ministre à la vérité du sacrement est, ainsi, rien de moins mais rien de plus que le sens, l'orientation, le dynamisme, la tendance immédiate du sens, la tension du signe que « fait » le ministre. Cette signification active, le ministre l'œuvre, comme instrument conscient et libre, dès lors qu'il reproduit le signe voulu de Jésus ; l'intention ministérielle intégrant le sacrement est donc une intention objective, le mouvement tendanciel exprimé, le dynamisme expressif, la tension exprimée, imprimée au couple matière-forme et immanente à lui, comme son âme, ce qui fait en ce couple l'unité, le signe unique et précis, le signe sacramentel. *Intentio* : le mot latin, chez saint Thomas, a plus d'extension en sa signification que l'intention subjective et morale.

Il est normal, c'est trop évident, que le ministre collabore subjectivement avec son Maître ; il est normal qu'il agisse en ami du Maître et non en esclave, qu'il fasse siennes les visées du Seigneur. Agir à un autre plan n'est plus agir en bon ministre, mais la fonction, pour être vraie en son exercice, et donc efficace, a de moindres exigences. A défaut d'agir en ami, le ministre peut agir en fonctionnaire mandaté et fidèle, ponctuel ; il peut accorder aux hommes ce qu'ils demandent au fonctionnaire du Christ Prêtre et Sauveur.

S'il en est ainsi, — et comment le contester ? — il est sûr que tout un contexte vital impose le sens vrai voulu par Jésus à son ministre officiel, ministre aussi de l'Eglise, chaque fois qu'il reproduit en présence de disciples du Maître, à leur demande implicite ou explicite, le geste sacramentel voulu par Jésus. Que le ministre rétracte ou récuse intérieurement cette vérité n'attente en rien à la vérité de sa parole et de son geste. Ce vouloir d'opposition au vouloir du Maître constitue moralement une faute, une hypocrisie et un sacrilège, mais il pose face à la parole mimée, commandée par Jésus-Christ et effectivement parlée et mimée, comme une velléité, comme un vouloir inopérant, une pure intention, une tendance subjective qui n'inhibe pas l'acte posé, mais vise seulement à en supprimer l'efficace. Vouloir effectif d'une part, vouloir velléitaire, de l'autre.

Agir dans la personne de l'Eglise et dans la personne du Christ, il n'appartient plus au ministre du Christ de n'agir pas ainsi, sauf à ne pas agir ou à faire autre chose que la chose commandée par le Sauveur. Comment disjoindre, en fait, le rite du Christ et de l'Eglise, son sens religieux et sanctifiant, lorsque ministre officiel du Christ, on le pose avec sérieux ? Le « sérieux », ici, coïncide avec le « reli-

gieux » et le « religieux » avec le sens objectif donné au signe par Jésus-Christ et voulu de son Eglise. L'objet commande la spécification de l'acte volontaire. Mais l'homme est un tout : comment, solitaire, ferait-il avec sérieux un geste qu'il ne veut pas accomplir sérieusement, puisqu'il entend simuler? Voici le cas où en dehors de tout contexte liturgique et social, — demandes et réponses — un prêtre simule, entend simuler le baptême d'un enfant; il est sans témoin, mais il applique le rite tel que le Christ l'a voulu, tel que l'Eglise le prescrit. Est-il possible qu'il agisse alors avec un sérieux extérieur? Comment quelque chose ne transparaîtrait-il pas au dehors de sa volonté non sérieuse, non religieuse? S'il veut faire avec un sérieux extérieur une simulation, une répétition, son geste extérieur n'exprimera pas alors extérieurement une religion vraie, il ne fera pas le signe institué par notre Seigneur; il ne l'exécutera pas fonctionnellement, ministériellement; il mimera le signe institué par le Christ, il ne l'accomplira pas, il fera semblant de l'exécuter. Entre la répétition et la simulation d'un sacrement, il n'y a qu'une différence : la volonté d'abuser ici et non là. Dans la répétition d'un acte sacramentel le sérieux de l'action extérieure a pour objet le simulacre; le geste ne comporte pas de religion vraie exprimée par l'action en cause, sinon en projet, pour le jour où on agira pour de vrai.

Il serait donc ambigu d'affirmer qu'il dépend en tous les cas de la volonté du ministre, que le rite (supposé apte) devienne ou non sacramentel. Le rite est sacramentel, s'il est conforme en sa signification, en sa position objective, à ce qu'a voulu Jésus-Christ. Mais il ne peut être tel sans volonté correspondante chez le ministre. Cette volonté qui réduit à l'unité de signe, et de signe sacramentel, le rite matière-forme, est la volonté exécutive du sens objectivement voulu par Jésus-Christ, rien d'autre.

Le ministre n'applique pas un rite qui est déjà sacramentel. Le sacrement n'existe que par la signification en acte de signe désignant son sujet et signifiant son effet; c'est le ministre qui le constitue; il n'existe formellement qu'à l'instant ultime de la signification essentielle, instant où le *devenir* du signe s'épanouit en son *être* et dans son efficace en l'homme, son sujet. L'application de l'Eucharistie, en effet, n'est pas de la part du ministre un acte sacramentel, un acte qui constitue un sacrement. C'est la distribution, la communication mandatée d'un sacrement constitué en dehors de l'homme, son usager, antérieurement à son usage sacramentel, mais non à son usage sacrificiel, lequel est immanent à la consécration du pain et du vin. Ceci est propre à l'Eucharistie et cette particularité tient à ce que l'Eucharistie est le sacrement du sacrifice du Christ et de l'Eglise; son usage sacramentel est encore d'ordre sacrificiel; c'est la communion au Christ Victime, à la Pâque nouvelle.

Que conclure, sinon qu'il est impossible de dissocier volonté du mi-

nistre et rite sacramentel. Rien ne peut suppléer, sauf miracle de Dieu, à l'absence d'intention chez le ministre, comme à l'ultime détermination essentielle à la signification sacramentelle du rite. La question théologique a donc trait exclusivement aux conditions *minima*, nécessaires, mais suffisantes, pour qu'il y ait intention *vraie*, objective, chez le ministre agissant officiellement comme ministre du Christ et de l'Eglise, avec sérieux extérieur, en public ou en privé. Il serait délicat d'introduire en ce problème, le cas du mariage où en agissant avec sérieux extérieur, un époux ou les deux peuvent simuler le sacrement. Beau cas de simulation, en vérité ; sous des apparences religieuses ; mais la simulation, ici, porte sur le contrat lui-même, sur le lien que ne veut pas contracter celui ou ceux qui simulent le consentement ; il porte sur la matière du sacrement et elle est l'œuvre du sujet du sacrement.

Tels sont, à mon sens, les principes de solution aux problèmes que soulève l'intention ministérielle et qui ont amené les théologiens à distinguer en des termes contestables : intention interne et intention externe. Ils sont très clairs et fort cohérents avec la doctrine de l'Eglise et la théologie de saint Thomas en matière sacramentaire. Ils ne vont pas cependant à résoudre avec absolue certitude certains cas-limites, qui paraissent défier la sagacité humaine que n'assiste pas le charisme de l'infaillibilité.

Eveux par L'Arbresle (Rhône) Fr. Humbert Bouëssé, O.P
Couvent des Dominicains.

L'application des sens

« L'odeur des divins parfums n'est pas une odeur perçue par les narines, mais celle d'une certaine vertu immatérielle, émanant du Christ, qui attire par l'attrait de l'Esprit ».

(Grégoire de Nysse, *In Cant.* hom. 1, *P.G.*, 44, 780 D).

La méditation selon les trois puissances passe (et sans doute bien à tort) pour caractéristique de la méthode ignatienne d'oraison; la contemplation évangélique des personnes, paroles et actions est, elle aussi, suffisamment connue. Mais il semble que « l'application des sens » n'obtient pas l'attention qu'elle mérite; aujourd'hui encore, elle est rarement proposée dans les retraites prêchées ou écrites, même celles des Trente Jours. Pourtant, dans l'esprit même de saint Ignace, et selon ses indications les plus claires, c'est une méthode essentielle et à laquelle il réserve une place de choix dans le développement des *Exercices*. Notre intention ne peut être ici de suivre le développement historique de la doctrine des sens spirituels [1], ni d'exposer en détail les controverses auxquelles a donné lieu l'interprétation de l'application des sens à l'intérieur de la Compagnie [2]. Un bref rappel de ces données s'imposait néanmoins pour apporter plus de lumière à notre propos : mettre en relief la signification de cet exercice et en chercher la justification; il convenait pour cela d'en montrer le caractère traditionnel et de faire voir qu'il se rattache à des points essentiels de la vie et de la pensée chrétiennes.

---

1. Voir K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans *Rev. Asc. et Myst.*, XIII (1932), pp. 113-145; l'auteur suit le développement de la doctrine chez les Pères Grecs et Latins. Pour le Moyen Age, K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure*, dans *R.A.M.*, XIV (1933), pp. 263-299.

2. Sur ce point l'étude fondamentale est celle du P. Joseph Maréchal, *Application des sens*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 810-828. Du même : *Un essai de méditation orientée vers la contemplation, La méthode d'application des sens dans les Exercices de saint Ignace*, dans *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, Bruxelles et Paris (Desclée De Br.), t. II, 1937, pp. 365-382. Cette étude est la mise au point d'une Note publiée dans les *Mélanges Watrigant*, dans *Coll. Bib. Exerc.*, 1920, p. 50-64. On pourrait voir encore J. Calveras, *Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de san Ignacio*, dans *Manresa*, XX (1948), p. 125-136; et plus récemment un bel article du R. P. Hugo Rahner, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*, dans *Zeitsch. für Kath. Theol.*, 1957, pp. 434-456.

I. BREFS RAPPELS HISTORIQUES : ORIGÈNE, BONAVENTURE

Il existe déjà, dans le Nouveau Testament, chez Philon le Juif et dans la première littérature chrétienne, des exemples d'interprétations spirituelles de l'un ou l'autre sens[3]. Origène est cependant le premier à présenter de manière synthétique une doctrine des cinq sens « spirituels » :

« Celui qui se livre à une réflexion plus profonde dira qu'il existe, comme l'a nommé l'Ecriture, un sens générique divin ; seul le bienheureux saura le trouver, comme il est dit dans Salomon : « tu trouveras le sens divin » (*Prov.*, II, 5). Ce sens a différentes espèces : une *vue* pour contempler les objets supracorporels, comme font manifestement les Chérubins et les Séraphins ; une *ouïe* capable de discerner des voix qui ne retentissent pas dans l'air ; un *goût* pour savourer le Pain vivant descendu du ciel afin de donner la vie au monde (*Jo.*, VI, 33) ; un *odorat* pour percevoir ces réalités par lesquelles Paul se dit une bonne odeur du Christ (*II Cor.*, II, 15) ; un *toucher* que possédait Jean quand il nous dit qu'il a palpé de ses mains le Verbe de Vie (*I Jo.*, I, 1) » (*Cont. Cels.* I, 48 ; *P.G.*, 11, 749 AB ; Koetschau, 98, 9 sv.).

Origène base son interprétation sur une lecture de *Prov.*, II, 5 qui lui est particulière[4] : καὶ αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις : « tu trouveras un *sens divin* ». Seuls les « parfaits » sont capables d'exercer les cinq sens spirituels ; chez les autres, ils restent, en tout ou partiellement, atrophiés. Leur objet, c'est en général « les biens d'en-haut et qui sont au-dessus de l'homme », « ce qui est spirituel », « ce qui est meilleur que les corps »[5] ; plus spécialement — et c'est là ce que conservera surtout la tradition — c'est le Verbe Incarné manifestant sa Divinité, tel que l'homme peut le saisir dans « une oraison fervente » et sous la lumière de la foi, ainsi que le précise le *Commentaire du Cantique des Cantiques* :

« Le Christ devient l'objet de chaque sens de l'âme. Il se nomme Vraie Lumière pour illuminer les *yeux* de l'âme, Verbe pour être *entendu*, Pain de Vie pour être *goûté*. Il est appelé aussi Huile d'onction et Nard pour que l'âme se délecte au *parfum* du Logos ; il est devenu le Verbe fait chair, palpable et saisissable, pour que l'homme puisse *toucher* le Verbe de Vie. Le même Verbe de Dieu est tout cela..., il le devient dans une oraison fervente, il ne permet pas qu'aucun des sens spirituels soit privé de grâces » (*In cant.* II ; *P.G.*, 13, 142 A ; Baehrens, p. 167, 25 sv.).

D'Origène, cette doctrine est passée dans la tradition patristique grecque ; on la rencontre surtout chez Evagre du Pont, Diadoque de Photicé, Basile le Grand, Grégoire de Nysse (auquel nous emprun-

3. K. Rahner, dans *R.A.M.*, 1932, p. 114 et p. 115, n. 8, donne toutes les références désirables.

4. Les Septante, suivis par la Vulgate, lisent : καὶ ἐπίγνωσιν Θεοῦ εὑρήσεις : et scientiam Dei invenies ; cfr K. Rahner, *art. cit.*, p. 116.

5. K. Rahner, *art. cit.*, p. 120.

tons notre exergue, et qui lit *Prov.*, II, 5 comme Origène). Devenue partie intégrante de la tradition, soit dans la catéchèse soit dans la prédication, on la retrouve par suite chez les Pères latins, surtout chez Augustin et Grégoire le Grand [6].

Au Moyen Age, saint Bonaventure en est le grand interprète. Dans l'*Itinerarium*, il l'expose systématiquement en la rattachant aux trois vertus théologales et aux trois « états » du Verbe : *incréé* (le Verbe en sa Divinité), *incarné* (le Médiateur des biens célestes), *inspiré* (le Verbe vivant dans l'âme fidèle) :

« L'âme croit, espère et aime Jésus-Christ, qui est le Verbe incréé, incarné et inspiré, c'est-à-dire la Voie, la Vérité et la Vie. Quand, par la *foi*, elle croit au Christ comme Verbe incréé, c'est-à-dire comme Verbe et Splendeur du Père, elle recouvre l'*ouïe* et la *vue* spirituelles : l'ouïe pour recevoir les enseignements du Christ, la vue pour considérer les splendeurs de cette Lumière. Quand, *par l'espérance*, elle soupire vers le Verbe inspiré, par le désir et par l'affection (*affectus*), elle recouvre l'*odorat* spirituel ; quand, *par la charité*, elle embrasse le Verbe incarné, en recevant de lui la délectation et en se transformant en lui par l'amour extatique, elle recouvre le *goût* et le *toucher* » (*Itinerarium*, IV, 3 ; Quaracchi, V, p. 306 B) [7].

On le voit, pour Origène comme pour saint Bonaventure, l'exercice des sens spirituels, au moins en son plein épanouissement, relève d'une forme plus haute d'oraison, de la contemplation. Mais l'un et l'autre s'accordent aussi pour placer l'objet principal des sens spirituels dans la connaissance théologale du Christ, Verbe Incarné. C'est bien là

6. Chez S. Augustin, voir *Conf.*, X, VI, 8-10 ; *In Ioan.*, XVIII, 5 ; *De civ. Dei*, XI, 27 ; *Epist.* 187, XIII, 40, etc. Chez S. Grégoire le Grand, *Moralia*, VI, 33 ; XIV, 15. Ambroise a lui aussi un beau passage sur l'*œil de l'esprit* : « A bon droit on dit que le Christ est vu d'un œil unique, car il n'est pas vu par l'œil charnel ; ou encore, parce qu'elle a deux yeux, l'œil moral et l'œil mystique, l'Eglise voit davantage le Christ par l'œil de la foi. Car l'œil mystique est plus pénétrant, l'œil moral plus doux » (*In Psalm. 118*, s. 11, 7-8). S. Ambroise interprète donc les sens spirituels d'une connaissance profonde du Christ, tout comme Origène et saint Bonaventure.

7. Un texte du *Breviloquium*, V, VI (Quaracchi, V, 259 B) insère les sens spirituels dans une systématique plus large encore, entre l'*habitus* des Béatitudes et des dons du Saint-Esprit et les *douze fruits* de l'Esprit énumérés en *Gal.*, V, 22 : « Le don de *Sagesse* dispose à la *paix*, car ce don nous unit au Vrai et au Bien Suprêmes, où est le terme et l'apaisement de tout appétit rationnel. Cette paix obtenue, s'ensuit naturellement une délectation spirituelle surabondante, exprimée dans le duodénaire des fruits qui symbolise la surabondance des délectations. Le nombre *douze* est en effet *abondant*, il symbolise l'exubérance des charismes dont jouit et se délecte l'âme sainte. Alors l'homme est apte à la contemplation, aux regards et aux embrassements de l'Epoux et de l'Epouse, qui se font selon les sens spirituels. Par ces sens est *vue* la Suprême *Beauté* du Christ Epoux, comme *Splendeur* du Père ; est *entendue* la Suprême *Harmonie*, comme *Verbe* ; est *goûtée* la Suprême *Douceur*, comme *Sagesse* qui comprend à la fois la Splendeur et le Verbe ; est *senti* le Suprême *Parfum*, comme *Verbe inspiré* dans le cœur ; est *touchée* la Suprême *Suavité*, comme *Verbe Incarné* habitant parmi nous corporellement et qui se présente à nous pour être touché, baisé, embrassé par une charité ardente : celle-ci, par l'extase et le rapt, fait passer notre esprit de ce monde au Père ».

assurément le fruit qui doit être recherché dans tout exercice de la vie spirituelle, plus particulièrement dans les retraites et dans l'oraison, fruit qui n'est pas seulement d'ordre spéculatif ou affectif mais qui, naturellement, implique une transformation de l'âme, une conformation intérieure et extérieure au Christ. Fidèle à cette tradition, Ignace utilise l'application des cinq sens, dans les *Exercices*, pour obtenir le même résultat.

II. L'APPLICATION DES SENS DANS LES « EXERCICES »

L'emploi des journées de *Première Semaine* pose un problème qui n'est clairement résolu ni par le texte des *Exercices*, ni par les premiers *Directoires* [8]. Pourtant la journée-type, exposée avec l'indication complète de l'horaire et des sujets de méditation, envisage déjà pour le dernier exercice, immédiatement avant le repas du soir, une application des sens sur l'Enfer [65-71]. Malgré la présentation de cet exercice, qui ne diffère pas sensiblement de celle des applications des sens en *Seconde Semaine*, nous n'avons ici, semble-t-il, qu'un effort psychologique d'imagination dont le fruit seulement sera d'ordre spirituel : « demander un *sentiment intérieur* du châtiment que subissent les damnés, pour que, si j'oubliais en raison de mes fautes l'amour du Seigneur éternel, la crainte des châtiments me retienne de tomber dans le péché » [65]. On peut cependant interpréter ce « sentiment intérieur » comme une sorte d'*objet inversé* des sens spirituels : ici nous ne goûterions pas la possession de Dieu, mais sa privation et son absence pour mieux saisir le besoin insatiable que nous avons de lui.

C'est dans la *Seconde Semaine* que l'ordre journalier des méditations apparaît le mieux [128]. Il comporte :

— deux *contemplations*, sur un seul sujet ou sur deux sujets connexes, la première au milieu de la nuit, la seconde à l'aurore ;

— deux *répétitions* de ces mêmes contemplations, la première à l'heure de la messe (vers 9 h.), la seconde à l'heure des Vêpres ;

— enfin une *application des sens*, avant le souper, sur le ou les sujets de la journée :

« Après la prière préparatoire et les trois préambules, il y a profit à exercer chacun des cinq sens de l'imagination sur la première et la seconde contemplation, comme suit :

Le premier point est de *voir* les personnes, avec la vue de l'imagination, méditant et contemplant en détail toutes les circonstances, et tirer profit de cette vue.

Le second : *écouter* avec l'ouïe ce qu'elles disent ou peuvent dire, et réfléchir en soi-même pour en tirer profit.

---

8. Voir par exemple *Monumenta Ignatiana*, series II, t. II, *Directoria*, Rome, 1955 : doc. 3, p. 85 ; doc. 4, p. 96.

Le troisième : *sentir et goûter* par l'odorat et le goût l'infinie suavité et douceur de la Divinité, de l'âme et de ses vertus, et de tout le reste, selon la personne que nous contemplons, en réfléchissant sur soi-même pour en tirer profit. Le quatrième : sentir par le *toucher*, par exemple embrasser et baiser les endroits où ces personnes passent et s'arrêtent, en s'efforçant toujours d'en tirer profit » [121-126].

La Troisième et la Quatrième Semaines gardent à peu près le même ordre quotidien, et expressément l'application des sens en fin de journée : [205] et [227].

III. DIVERSES INTERPRÉTATIONS DE CET EXERCICE DANS LES AUTEURS SPIRITUELS DE LA COMPAGNIE

Saint Ignace parle d'appliquer « les sens de l'*imagination* ». Mais en même temps il invite à percevoir « l'infinie douceur et suavité de la Divinité, de l'âme et de ses vertus », or ici l'imagination ne peut beaucoup servir : ce sont là choses absolument spirituelles. Il y a donc dans le texte même des *Exercices* une ambiguïté : de là les oppositions qui se révélèrent lorsque, quelque dix ans après la mort de saint Ignace, théoriciens et praticiens des Exercices voulurent en fixer de manière précise la signification et la manière de les proposer. En ce qui concerne l'interprétation de l'application des sens, deux tendances se discernent ; en forçant un peu les points d'affrontement, on pourrait dire : la tendance des « doctes » et celle des « prudents ». Parmi les premiers, on compte en effet les plus grands noms : Polanco, Nadal [9], Gagliardi. Si l'autre tendance (Mirón, Gil Gonzalès d'Avila, etc.) semble au premier abord prédominer, au point d'inspirer le Directoire officiel de 1599, ce fut non seulement pour écarter toute tentation de fausse mystique chez les bénéficiaires de plus en plus nombreux des *Exercices*, mais encore pour prévenir, en Espagne, tout soupçon de sympathie pour les *Alumbrados*. Aussi l'effet des indications données par le Directoire fut-il plus pratique que doctrinal. La

9. Le texte de Nadal, *De l'oraison, spécialement pour les membres de la Compagnie*, s'inspire ouvertement de saint Bonaventure : « Aident à l'oraison les *goûts et sentiments spirituels*, mais de telle manière qu'ils soient considérés comme moyens et non comme fins, et que, par-dessus tout, l'on cherche uniquement l'affectus de la charité en Dieu et l'abandon de toute chose en son Etre et sa Bonté infinis, et la coopération avec la Bonté de Dieu et sa Grâce. Les *sentiments spirituels* sont les prolongements des trois vertus théologales. De la persuasion de la foi vient l'*ouïe*, de l'intelligence de la foi vient la *vue* ; de l'espérance vient l'*odorat* ; de l'union de la charité vient le *toucher* et de la jouissance de la même charité vient le *goût*. Ces sentiments sont des préparations pour de plus grandes grâces que Jésus-Christ Notre-Seigneur donne à ceux qu'il aime : les connaît celui qui les possède » (*Mon. Hist. S. I., Epist. Nadal*, IV, pp. 677-678). Et encore, dans le *Journal spirituel* cette notation personnelle : « Le Verbe de Dieu en esprit est la vie éternelle : le sentir, le goûter, le recevoir dans le cœur et l'embrasser, tel est le fruit principal de l'oraison » (*Ibid.*, p. 777).

preuve en est que la tendance des « doctes » devait dans la suite compter parmi ses partisans les plus célèbres auteurs spirituels de la Compagnie : Louis du Pont, Alvarez de Paz, François Suarez, Louis de la Palma, Maximilien Sandaeus, Joseph Surin, Jacques Nouet [10].

L'opposition entre les deux tendances porte spécialement sur deux points. Tout d'abord, est-il question, dans le texte ignatien, des « sens » imaginaires » ou des « sens spirituels » ? Polanco admet que l'on peut, suivant les aptitudes de l'exercitant, choisir l'une ou l'autre interprétation. Il convient de parler plutôt des « sens imaginatifs » à ceux qui sont « moins exercés dans la méditation ». Mais il note expressément que l'odorat et le goût sont déjà d'ordre spirituel puisqu'il s'agit de percevoir « la présence des dons de Dieu qui nous rassasient par leur suavité ». Pour expliquer les sens spirituels, Polanco, tout comme Nadal, s'inspire de saint Bonaventure et retranscrit, avec quelques additions personnelles, le texte de l'*Itinerarium*. Il laisse à la « prudence de l'Instructeur » de discerner, en fonction de l'exercitant, l'interprétation qu'il doit présenter [11]. Les « prudents », guidés par des préoccupations plus pratiques, préfèrent que l'on se limite aux sens imaginatifs, « comme à une formule plus simple et plus claire » ; ils entendent garder le retraitant, au moins en ce qui dépend d'eux, dans les voies ordinaires : « l'on s'en tiendra de la sorte à une voie d'oraison plus conforme aux *Exercices* de notre Père Ignace, lesquels nous voyons attachés toujours aux objets les plus solides, comme sont les actions les personnes, et ainsi du reste [12] ».

Ensuite se pose une question de valeur : l'application des sens est-elle plus élevée que la simple méditation ? La seconde tendance la considère comme « très facile, très adaptée au temps du soir, quand l'esprit est fatigué par les exercices antérieurs ; utile, *mais inférieure à la méditation* » ; celle-ci, parce qu'intellectuelle, « est absolument d'un ordre plus élevé [13] ». La première tendance voit au contraire dans l'application des sens un mode d'oraison plus élevé, d'ordre affectif ; elle la considère comme une forme de la contemplation acquise, apte à préparer l'âme à la contemplation infuse, si Dieu l'y appelle. Le

---

10. Textes cités dans J. Maréchal, *Application des sens,* dans le *Dict. de Spir.*, t. I, col. 817-822.
11. *Mon. Ignat., Directoria,* 1955, pp. 300-301.
12. *Ibid.*, p. 678 b.
13. *Ibid.*, p. 681, je traduis le texte : « Cette application des sens diffère de la méditation en ce que celle-ci est plus intellectuelle, s'occupe davantage de raisonnements, est absolument plus élevée (omnino altior) ; elle réfléchit en effet sur les causes et les effets des mystères, elle considère en eux les attributs de Dieu, comme sont sa bonté, sa sagesse, son amour, etc. L'application au contraire ne réfléchit pas, mais elle adhère seulement *aux choses sensibles,* comme sont le regard, l'audition, etc., dont elle jouit et se délecte avec profit spirituel ». On ne peut se retenir de penser que restreindre aux *choses sensibles* l'objet de l'application des sens, c'est atténuer à l'excès la signification de l'exercice selon les mots mêmes de saint Ignace.

P. L. du Pont l'appelle « une sorte de contemplation affectueuse » ; le P. Joseph Maréchal enfin donne à son étude sur ce sujet un titre significatif : « un essai de méditation orienté vers la contemplation ».

Il ne convient pas cependant d'accentuer à l'excès les deux tendances ; l'une et l'autre sont en effet d'accord, non seulement pour reconnaître l'utilité et la fécondité spirituelle de la méthode, mais encore sur l'un de ses effets essentiels : la création d'un « sentiment de présence », grâce auquel chaque mystère évangélique devient actuel et vivant [14].

IV. LE MOMENT DE L'APPLICATION DES SENS

Notre intention n'est pas de prendre parti en faveur de l'une ou l'autre tendance. Sans doute vaut-il mieux garder l'ambivalence du texte lui-même et laisser à l'Esprit Saint de faire le choix. Car, ici plus qu'ailleurs s'il est possible, vaut le principe fondamental de l'*Annotation Quinzième* : le Directeur de la retraite n'est qu'un intermédiaire, le vrai jeu se passe entre « le Créateur et l'âme qui lui est toute donnée » [15] ; aussi le Directeur de la retraite ne doit-il ni trop exalter ni trop restreindre la portée de cet exercice pour laisser l'âme s'ouvrir librement à l'action du Créateur qui peut, selon qu'il le veut, « l'embrasser tout entière dans son amour et louange » [15]. Nous voudrions seulement montrer comment l'application des sens, dans le cadre où saint Ignace la situe, est le moment idéal pour « *sentir* et *goûter* intérieurement les choses » [2], car ce n'est pas un hasard, croyons-nous, que cette *Annotation Deuxième* soit formulée en termes de « sens spirituels ».

L'application des sens trouve place en fin de journée, *après deux contemplations et deux répétitions*. On n'insistera jamais assez sur cette rumination de la même matière au cours de la journée : c'est là peut-être un facteur essentiel du fruit des *Exercices*, puisqu'il ne s'agit pas de dérouler devant le retraitant un film historique de la vie du Christ, mais bien de l'amener à une connaissance intérieure qui se développe en amour et en imitation. La multiplicité des sujets peut nuire à la production de cet effet ; au contraire, un regard intérieur prolongé sur les mêmes scènes, les mêmes « attitudes » fondamentales du Christ, doit aboutir au résultat cherché. Au terme de ce travail intérieur poursuivi toute une journée sur un sujet limité, dans le recueillement

14. S. Kierkegaard, dans son *Journal*, 1847, VIII, 1 A (trad. Tisseau, pp. 296-297) exprime un effort analogue à propos de la scène d'outrages dans le récit de la passion : « La foule cracha sur lui. Tu frémis, tu aimerais peut-être mieux qu'on passât complètement sous silence de pareilles choses, car elles font trembler, car de savoir qu'elles sont arrivées, on se réveille avec effroi de ses molles pensées habituelles. Mais pense que tu es contemporain de cet événement... ».

et sous la mouvance de la grâce de foi, la scène évangélique est devenue familière ; les détails en sont connus ; personnes, paroles et actions ont été longuement considérées, le « fruit » personnel d'imitation propre à chaque mystère a progressivement mûri, pour ainsi dire ; les alternances de désolation et de consolation ont affermi la générosité de l'âme ou attendri et embrasé son amour. L'application des sens vient alors comme une sorte de surcroît, dans un climat d'entier désintéressement et de pleine liberté. L'effort des trois puissances, la remémoration, la contemplation et l'imitation, ont achevé leur tâche ; que reste-t-il sinon précisément à « *sentir* et *goûter* intérieurement » ?

Le calme du soir, peut-être même la fatigue de la journée, concourent à l'efficacité de ce dernier exercice. Ce n'est plus l'heure du travail, mais celle du repos : le jour qui décline invite l'âme à se dégager de toute activité pour s'ouvrir au loisir en Dieu ; on sait à quel point Ignace est attentif à cette liturgie évocatrice de la lumière et de l'ombre, de la position du corps agenouillé ou assis, à ce « climat » d'ensemble de tristesse ou de joie, de pénitence ou d'allégresse (cfr les *additions* [73-82], et encore [130], [206], [239]). Surtout, maintenant, l'âme est libre, parfaitement accordée au Mystère : il n'y a plus à chercher, mais seulement à posséder, plus à « user », mais seulement à « jouir » ; plus à passer en revue les divers moments du récit, mais seulement à se fixer tout de suite, et aussi longuement que possible, dans l'essentiel, de manière à capter la substance spirituelle de chaque mystère évangélique. Le P. Achille Gagliardi (1537-1607), en philosophe et théologien qu'il était [15], apporte, pour faire mieux comprendre l'application des sens, une explication psychologique d'une grande finesse :

« Quand notre intelligence a médité un certain temps sur une matière donnée... passant progressivement d'une vérité à l'autre et discourant de l'une à l'autre, elle est habituellement illuminée sur la même matière par une sorte d'intuition qui lui fait considérer son objet comme s'il était présent, sans aucun mouvement ou agitation de l'esprit ; elle le contemple alors tout entier d'un seul regard et instantanément, comme si elle l'avait sous les yeux ».

C'est alors le moment par excellence de la « connaissance intérieure », qui n'est plus affaire d'imagination ou d'intelligence, mais s'obtient spontanément, sous la lumière de Foi et l'effet du don de Sagesse. Et sans doute la pénétration intime du Mystère qui s'opère alors est bien l'effet propre d'une grâce de choix, mais il est bien certain que les conditions dispositives se trouvent réalisées au plus

15. Il enseigna au Collège romain les diverses parties de la philosophie de 1563 à 1567, la dogmatique en 1567-68 ; il y revint en 1577-79 comme préfet des études et professeur de théologie scolastique. Cfr *Mon. Ignat., Directoria,* 1955, p. 801, n. 1. Le texte cité plus bas est tiré de *Explanationes in Exercitia,* éd. van Acken, Bruges, 1882, p. 22.

haut degré. C'est par suite le moment par excellence où, sous l'effet de ces dons surnaturels, l'activité des sens peut se prolonger au-delà de leur domaine propre et atteindre cette sphère réservée aux « sens spirituels », sens « du cœur » ou « de l'esprit ».

V. FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE L'APPLICATION DES SENS

L'application des sens devient ainsi par excellence l'exercice où peut être saisie et possédée, comme objet de délectation, la vertu spirituelle du mystère, c'est-à-dire sa réalité sacrée qui déborde la sphère du sensible et se situe au plan théologal. Alors le Christ n'apparaît plus seulement comme un Modèle de Sainteté ou comme le canon vivant de l'idéal évangélique; il apparaît, au sens plein, comme le « Médiateur » qui communique les Biens divins [16]. Le Christ des Synoptiques s'illumine des feux de l'évangile johannique, l'évangile « spirituel » : l'esprit humain qui le contemple traverse les apparences charnelles pour atteindre les profondeurs du Christ, le Verbe de Dieu. Ainsi Origène, Bonaventure et Ignace retrouvent l'inspiration la plus profonde du prologue de saint Jean :

« Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa Gloire, Gloire du Monogène reçue du Père, plein de Grâce et de Vérité... Et de sa Plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce. Car la Loi a été donnée par Moïse, mais la Grâce et la Vérité par Jésus-Christ... Dieu, nul ne l'a vu, mais le Monogène, celui qui est dans le sein du Père, nous l'a révélé » (*Jo.*, I, 14, 16, 18).

Le Verbe incarné devient Révélateur du Père; aussi, celui qui le connaît par les sens spirituels ne mérite plus le reproche à Philippe : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas encore! Philippe, celui qui me voit, voit aussi le Père » (*Jo.*, XIV, 9).

Là est assurément le fondement théologique et scripturaire de la doctrine des sens spirituels, en analogie parfaite avec la théologie des Sacrements qui, elle aussi, met en œuvre la faculté de dépasser le sensible pour le percevoir *comme signe*, comme symbole réel. Le propre

16. R. Guardini, *Le Seigneur*, t. II, p. 69, fait une remarque qui mérite d'être écoutée pour prévenir une interprétation trop extérieure des *Exercices* : « ... l'opinion que Jésus a toujours donné l'exemple détruit en grande partie sa sainte et pure image. Bien sûr il a donné l'exemple, il est le modèle tout court. Mais la figure du Seigneur perd toute sa spontanéité si l'on voit continuellement en lui l'attitude du pédagogue... L'exemplarité du Seigneur vient de ce qu'en lui commence l'existence chrétienne. Il fonde la possibilité d'être chrétien; il montre ce que cela veut dire et en donne la force. Le suivre ne veut pas dire « l'imiter », ce qui entraînerait nécessairement des gestes combien artificiels et combien prétentieux, mais vivre en lui et appliquer d'heure en heure son esprit dans l'accomplissement de son devoir ».

de « l'œil spirituel » est alors cette « connaissance intérieure » qui atteint les personnes du dedans, c'est-à-dire dans leur réalité la plus profonde : l'humanité du Christ comme « instrumentum divinitatis » selon la formule de saint Jean Damascène (*De fide orth.*, III, 15) si souvent reprise par saint Thomas (*Tertia*, q. 7, a. 1 ad 3^um^ ; q. 8, a. 1 ad 1^um^ ; q. 13, a. 2 c ; q. 13, a. 3 c. etc.) ; la Vierge comme « Mère de Dieu », Fille du Père, Epouse de l'Esprit ; les saints comme temples de la Présence divine, instruments par lesquels la Puissance divine opère ses œuvres saintes. L'œil intérieur, pour tout dire, c'est *l'œil de la foi* [17], celui qui voit toutes choses dans la foi, comme œuvres de Dieu, signes de Dieu et manifestations de sa Gloire.

« L'oreille spirituelle » pénètre semblablement le sens sacré des paroles : elle y perçoit non pas une affirmation intelligible à l'esprit, mais l'expression même de la Vérité divine ; elle consent à cette Vérité, fait que l'esprit s'en imprègne et réforme selon cette Règle les normes de ses jugements et de ses pensées. Elle entend par exemple le « fiat » de Notre-Dame comme le « oui » essentiel de la créature au Créateur qui opère la fusion de la liberté créée avec la Liberté absolue, comme l'expression de l'entière disponibilité qui, du côté de la créature, conditionne l'œuvre sainte de l'Incarnation ; elle perçoit le son de la voix de Marie dans sa résonance infinie et sa richesse inépuisable. Ainsi tous les mots de l'Ecriture découvrent leur divine plénitude, écoutés qu'ils sont sous le souffle de l'Esprit qui les a dictés.

« L'odorat spirituel » perçoit, selon le mot sublime des *Exercices*, « l'infinie suavité et douceur de la Divinité » ; il saisit « le Sacré », la Sainteté de Dieu en ce qu'elle a d'incomparable, de « séparé », d'absolument transcendant et par suite d'indéfinissable. Il découvre, par une sorte de « flair spirituel » (pourquoi ne pas dire ces mots?), l'*attrait* des choses de Dieu, se guide d'instinct vers ces Réalités supérieures et se détourne d'instinct des choses sensibles qui « ne lui disent plus rien ».

« Le goût spirituel » réalise les mêmes effets, mais dans le sens de la délectation qui jouit et non plus de celle qui attire. Par là, le cœur humain *savoure* l'Etre divin et la Vérité divine, s'en remplit, s'en nourrit, non comme d'une conception abstraite de Valeurs idéales, mais comme d'une Existence vivante et personnelle :

« Il existe une volupté du cœur, auquel est doux le Pain du ciel. Assurément, si le poète a pu dire : « Chacun est entraîné par sa volupté » (Virgile, *Eglogue* 2), non pas la contrainte, mais la volupté, non pas l'obligation, mais la délectation, combien plus devons-nous dire que l'homme est attiré au Christ quand il est délecté par la vérité, par la béatitude, par la justice, par la vie éternelle : et tout cela c'est le Christ! Les sens du corps auraient-ils leurs voluptés, et l'esprit

17. Bien connu est le mot de saint Augustin : « habet namque fides oculos suos... » *Epist. 120*, 8 ; *P.L.*, 33, 456.

serait-il privé des siennes?... Donne-moi quelqu'un qui aime, et il sent ce que je dis. Donne quelqu'un qui désire, qui a faim, qui, dans la solitude présente, marche comme un pèlerin, qui a soif et qui aspire à la fontaine de l'éternelle patrie, donne un tel homme, et il sait ce que je veux dire. Mais si je parle à un homme froid, il ne sait pas ce dont je parle » (S. Augustin, *In Ioannem*, XXVI, 4; *P.L.*, 35, 1608).

Quant au « toucher spirituel », il obtient une sorte de contemporanéité réciproque entre l'âme qui contemple et le mystère de la vie du Christ en sa durable actualité. Toute la vie du Sauveur, toute sa personne et tout ce qui touche à elle, les lieux qu'elle a traversés, les objets qu'elle a maniés, les traces de ses pas, relèvent dès lors d'une respectueuse vénération. Quand cette âme de prière baise en esprit la marque des pas du Christ, quand elle approche ses lèvres du Crucifix, ce n'est plus *une image* intérieure ou artificielle qu'elle atteint, mais le Christ lui-même qui a foulé notre sol et dont le Corps a été cloué sur le bois. Le « geste » est ici médiateur, comme une sorte de rite sacramentel : l'âme ne s'y attache plus pour lui-même, mais, par lui, elle accède à la vérité de l'objet qu'elle cherche.

L'éclosion des sens spirituels, ou même leur exercice passager, transforment dès lors la personnalité entière qui devient peu à peu capable de vivre dans un monde rempli de la Divine Présence.

VI. JUSTIFICATION PHILOSOPHIQUE DES SENS SPIRITUELS

Il se peut que notre psychologie théorique sépare trop les diverses facultés de l'homme, jusqu'à faire oublier l'unité du sujet humain. C'est ici le lieu de rappeler la formule très riche de saint Thomas que l'intelligence morcelante est toujours tentée d'oublier : « à parler strictement, ce n'est ni le sens ni l'intelligence qui connaît, *mais l'homme* par l'un et par l'autre » (*De verit.*, q. II, a. 6 ad 3^{um}). Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme est au-delà ou en deçà de l'intelligence et du sens, comme le foyer où convergent l'appréhension du sensible et celle de l'intelligible pour s'y fondre en un acte unique de connaissance vraiment personnelle, et qui contient à la fois l'intimité du sensible et l'universalité de l'intelligible? Ainsi on comprend comment l'intelligence « se continue » dans les sens, pénétrant de sa valeur d'universalité toute réalité sensible, comment, à l'inverse, les sens appliquent au singulier l'appréhensivité supérieure de l'intelligence, établissant un « contact » direct entre le sujet et son objet [18]. Il convient, semble-t-il, de distinguer deux moments de valeur bien inégale dans l'exercice des sens : le premier, celui de la connaissance immédiate, est encore infra-intellectuel, il fournit seulement à l'intelligence l'objet sur lequel elle

18. On trouvera de belles pages là-dessus dans le livre du R. P. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini*, Paris, Aubier, 1957, pp. 106 et sv.

va s'exercer à son tour pour en percevoir la signification; l'autre, celui de la connaissance réfléchie, est tout pénétré de l'influx intellectuel : alors, par la médiation du sens, l'intelligence tend à prendre contact avec un objet singulier pour y découvrir, réalisées, les valeurs universelles qu'elle cherche. Ce second moment est en quelque sorte *supra-intellectuel* puisque son effet est de mettre en relation l'objet singulier avec le sujet connaissant d'essence spirituelle. C'est d'un tel *contact* que parlait certainement Plotin [19] et que parlent beaucoup de mystiques, contact qui n'est pas en dessous de l'intellectualité, mais au-dessus, qui est l'effet d'une activité intellectuelle mais en même temps la déborde : les diverses appréhensions sont ici à tel point concentrées que l'intelligence, faite pour étaler au prisme des valeurs universelles la richesse du singulier, demeure impuissante cette fois à redéployer ces valeurs parce que l'unité en a été saisie sur un plan supérieur d'intuition. C'est bien une activité de ce genre qui fait le propre de la connaissance esthétique, de la connaissance d'autrui ou de l'invention scientifique. Mais il se peut que la psychologie soit elle-même dépassée dès que l'objet déborde la sphère des réalités intramondaines, comme c'est le cas dans l'application des sens spirituels. C'est alors le domaine de la « via negationis », supérieure en ce sens à la « via causalitatis » parce qu'elle fait pénétrer dans la Ténèbre lumineuse du Mystère de Dieu [20].

A cette *anthropologie* de la connaissance répond d'ailleurs une *cosmologie*. La cosmologie strictement rationnelle ne dit pas tout sur le cosmos, à moins qu'elle ne retrouve l'intuition du primitif, continuée dans la contemplation platonicienne et intégrée sans effort dans une vision judéo-chrétienne de l'Univers. Pour le primitif, certains objets privilégiés étaient une « hiérophanie », une manifestation du sacré [21]; pour Platon et pour Plotin, l'âme pure, fille et image du Père des choses, découvre dans le sensible la présence informante de l'Idée; et dans la pensée chrétienne, les êtres du monde sont aussi un chemin que l'esprit n'a qu'à suivre pour atteindre Dieu. Si l'analogie philosophique peut ainsi se prolonger en *anagogie*, c'est que celle-ci la précède en droit et la fonde : tout objet du monde est *signe* de Dieu, non seulement parce que sa contingence exige un fondement absolu, mais aussi parce que sa perfection limitée évoque et exige la Perfection sans limites. Mais lorsqu'il s'agit d'êtres du monde en qui le divin réside substantiellement ou par grâce, il est clair que la remontée vers Dieu

19. Cfr *Ennéades* V, III, 10, 42; VI, 9, 4, 3 et Porphyre, *Aphormai*, ch. 25 (Mommert).

20. Cfr H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, 1956, p. 140 sv., et un des derniers mots du P. Lebreton, rapporté par le P. d'Ouince : « Père, je veux vous dire ce que je comprends mieux depuis quelques semaines : Dieu, c'est une transcendance qui nous attire, c'est une force qui nous soulève, beaucoup plus qu'un objet de connaissance qui se dérobe » (*Etudes*, sept. 1956, p. 280).

21. Cfr Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, 1949.

est immédiate parce qu'elle s'opère non plus sous le signe de la raison mais dans la lumière de la foi. Tels sont les objets des sens spirituels : le Verbe Incarné, Notre-Dame, les saints.

On trouvera sans doute que les réflexions qui précèdent débordent notablement le problème de l'application des sens. Nous en convenons sans peine, mais il semble qu'un tel élargissement des horizons n'est pas en dehors des perspectives ignatiennes. Les *Exercices* sont assurément une école de vie chrétienne, que l'on borne leur objet à la découverte de la volonté de Dieu ou que l'on y voie plutôt une initiation à la vie spirituelle. Or la vie chrétienne, qui est la vie éternelle, a été définie par le Christ lui-même : « la vie éternelle, c'est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (*Jo.*, XVII, 3). Une telle connaissance, qui n'est point d'ordre purement spéculatif mais commande toute l'activité et engage la personnalité tout entière, ne peut s'obtenir, nous l'avons indiqué, que par la découverte intérieure du Verbe Incarné, Révélateur du « Dieu que nul n'a vu ». C'est dire qu'une telle connaissance est le propre des « sens spirituels ». Les *Exercices,* les *contemplations* des trois dernières Semaines en particulier, et plus spécialement encore *l'application des sens,* offrent, à condition qu'ils soient faits dans les dispositions voulues de générosité et de docilité à la grâce, l'occasion de cette initiation précieuse à la connaissance théologale du Mystère divin. Mais ce n'est qu'une initiation, qu'une « école », qu'un « exercice » : toute l'existence chrétienne doit en continuer et en actualiser sans cesse les fruits.

Vals près Le Puy (Haute-Loire) Aimé Solignac, S. J.
Séminaire des Missions.

Actes du Saint-Siège

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Les religieux au service militaire. — (Décret du 30 juillet 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 871-874).

« Le service militaire, qui est imposé par le pouvoir civil aux religieux et aux membres des Sociétés de vie commune, malgré le privilège d'immunité des clercs, met facilement en danger, comme le prouve l'expérience, leur vocation et leur esprit religieux. Pour prévenir un si grave danger, le Siège Apostolique a estimé opportun et nécessaire d'établir des règles particulières et de prendre des mesures de prudence.

C'est ainsi que la Sacrée Congrégation des Religieux a publié, le 1er janvier 1911, le décret *Inter reliquas*, confirmé par une approbation spéciale de saint Pie X, ainsi que diverses déclarations relatives à son interprétation et à son application, comme celles du 1er février 1912, des 15 juillet et 30 novembre 1919, et du 16 mars 1922.

Cependant, comme les conditions dans lesquelles se fait actuellement le service militaire ont beaucoup changé ces derniers temps et comme l'on dispose de moyens plus efficaces de préservation, il a paru opportun de refondre complètement les prescriptions juridiques en cette matière.

Après en avoir mûrement délibéré en une réunion plénière des cardinaux, et avec l'approbation de S.S. Pie XII donnée en l'audience du 30 juillet 1957, cette même Sacrée Congrégation a décidé ce qui suit :

Art. 1. — *Notion du service militaire*

On entend par service militaire, dans ce décret, le service ordinaire auquel sont astreints, aux termes de la loi civile, les jeunes religieux appelés pour la première fois sous les drapeaux et qui se trouvent soumis à l'autorité et à la discipline militaires pendant une durée d'au moins six mois, d'une façon continue ou discontinue, soit dans le service armé, soit dans tout service auxiliaire y compris le service de santé.

Art. 2. — *Vœux perpétuels et service militaire*

Personne ne peut être admis validement à la profession perpétuelle avant d'avoir accompli le service militaire ou d'y avoir été déclaré inapte d'une façon absolue ou d'en être légalement libéré d'une manière quelconque.

Art. 3. — *Vœux temporaires et service militaire*

§ 1. Les vœux temporaires d'un religieux appelé sous les armes, compte tenu du § 2, sont suspendus au moment où il passe sous la discipline militaire.

§ 2. Cependant à un religieux appelé à l'armée, qui se montre certainement digne de conserver ses vœux temporaires pendant le temps du service militaire et qui en fait la demande, le Supérieur majeur, après avoir pris l'avis de ses conseillers, et agissant en conscience et avec prudence, peut permettre de garder ces vœux soit pour un temps déterminé, soit à la discrétion du même Supérieur.

§ 3. Pendant le temps du service militaire, le même Supérieur peut, pour une raison juste et grave, suspendre, par une dénonciation écrite, les vœux accordés au religieux en vertu du § 2; il peut également accorder la restitution des mêmes vœux qui auraient été suspendus dès le début ou par la suite.

Art. 4. — *Condition juridique du religieux pendant le temps du service militaire*

§ 1. Le religieux, pendant le temps de son service militaire, est absent légitimement de sa maison religieuse et, par conséquent, il reste lié par les obligations de la vie religieuse qui, au jugement du Supérieur majeur, sont compatibles avec sa situation de militaire.

§ 2. Le temps passé au service avec l'obligation des vœux de religion, d'après l'art. 3, §§ 2 et 3, peut entrer en ligne de compte quant aux effets du canon 574, réserve faite de l'art. 6.

§ 3. Le religieux, même non lié par des vœux pendant le temps de son service militaire, continue à faire partie de son Institut religieux, sous l'autorité de ses supérieurs.

§ 4. Le religieux qui n'est pas lié par des vœux peut, en vertu du canon 637, quitter librement son Institut, après avoir averti, pour la validité de l'acte, ses Supérieurs par écrit ou oralement devant témoins. La déclaration faite de vive voix acquiert immédiatement son effet; la déclaration écrite, au moment où le religieux est averti que son Supérieur l'a reçue.

L'Institut peut également, en vertu du même canon 637, et en respectant les mêmes formes, déclarer, pour des motifs justes et raisonnables, le religieux renvoyé.

Art. 5. — *De la pauvreté*

Au sujet des biens acquis par les religieux pendant le temps du service militaire, et de ceux qui leur reviennent par la suite en raison de ce même service, qu'ils aient ou non été liés par des vœux pendant le temps passé à l'armée, on observera ce qui suit :

§ 1. 1. Tout ce que le religieux aura acquis par sa propre activité ou en considération de son Institut, revient à son Institut.

2. C'est par sa propre activité que le religieux acquiert sa solde de militaire et, en général, tout ce qui lui revient en tant que soldat.

§ 2. 1. Les primes données à un religieux à vœux simples et qui peuvent constituer un patrimoine, devront être converties en capital, à l'instar d'une dot, dont le revenu est perçu par l'Institut aussi longtemps que le religieux en fait partie. A sa mort, ces dotations reviennent à l'Institut. Ces mêmes dotations doivent être restituées intégralement, sans les fruits déjà perçus, au religieux qui quitte son Institut pour quelque raison que ce soit. Quant aux religieux à vœux solennels, on observera les prescriptions des canons 581 et 582.

2. Les pensions accordées au religieux, soit à cause de mérites insignes, soit à cause de blessure ou de maladie contractée au cours du service militaire, reviennent à l'Institut et lui appartiennent tant que le religieux en fait partie; s'il vient à le quitter, il les acquiert pour lui-même.

3. Les primes, dotations ou gratifications quelconques accordées à l'occasion du décès du religieux pendant le service militaire, sont acquises à l'Institut, s'il en était membre au moment de sa mort.

Art. 6. — *La probation après le service militaire*

Le c. 574 étant par ailleurs observé, le religieux, après avoir achevé son service militaire, doit rester un certain temps sous le régime de la vie commune et avec des vœux temporaires. Ce temps, en principe, ne devra pas être infé-

rieur à trois mois. Le Supérieur majeur pourra, sur l'avis de son Conseil, pour une raison grave, réduire ce trimestre ou, s'il le juge prudent, le prolonger jusqu'à un an avant d'admettre le religieux à la profession perpétuelle.

Art. 7. — *Extension du décret*

§ 1. Les prescriptions des articles précédents, avec les adaptations opportunes, obligent également les Sociétés de vie commune sans vœux.

§ 2. Le c. 556, § 1 gardant sa valeur, les novices appelés au service militaire, s'ils n'ont pas été renvoyés ou s'ils n'ont pas quitté eux-mêmes leur Institut, continuent à en faire partie et jouissent des privilèges des novices.

Art. 8. — *Rapports avec le droit précédent*

Toutes les professions émises jusqu'ici, contrairement aux prescriptions du décret *Inter reliquas* et des déclarations subséquentes, sont validées par le présent décret, avec tous leurs effets canoniques.

Nonobstant toutes choses contraires et avec révocation des privilèges ou concessions accordées en cette matière.

Donné à Rome, le 30 juillet 1957. »

Valerio, card. Valeri, *Préfet.*
Arcadio Larraona, C.M.F., *Secrétaire.*

Commentaire

Cet important décret, qui remplace complètement les prescriptions jusqu'ici en vigueur, fixe de manière précise la condition juridique des religieux astreints au service militaire. Il leur est plus favorable que la législation précédente.

Celle-ci avait été promulguée par le décret *Inter reliquas,* du 1er janvier 1911 [1], complété ensuite par diverses déclarations avant et après la publication du Code. Cependant, au siècle dernier déjà, le Saint-Siège était intervenu en cette matière. C'est ainsi que le 27 novembre 1892 la S. Congrégation chargée de la discipline des Réguliers avait donné une instruction imposant de retarder la profession solennelle et l'ordination jusqu'à un an au moins après l'achèvement du service. Ce document encourageait même le volontariat, parce qu'il avait comme effet de réduire le temps passé à la caserne [2].

Dès 1871, les Cisterciens réformés avaient demandé à la S. Congrégation des Evêques et Réguliers de maintenir dans la condition de novices leurs jeunes religieux aussi longtemps qu'ils n'auraient pas accompli leurs obligations militaires. La réponse avait été négative : les novices devaient émettre des professions temporaires de six mois en attendant leur appel sous les armes.

En 1896, le Procureur Général de l'Ordre avait exposé au Saint-Siège divers doutes à propos de l'application de cette prescription. La S. Congrégation des Evêques et Réguliers avait précisé alors que les vœux temporaires permis aux novices cessaient au moment de leur entrée au service et qu'après leur retour du service les religieux devaient accomplir intégralement le triennat de vœux simples imposé par Pie IX le 7 février 1862 avant l'émission des vœux solennels [3].

Nous n'avons pas l'intention d'exposer ex professo la législation du décret *Inter reliquas* et des déclarations subséquentes. Nous le ferons à l'occasion des divers articles du nouveau décret, indiquant en quoi ils modifient les prescriptions en vigueur jusqu'ici.

1. *A.A.S.*, 1911, p. 37-39. *Enchiridion de Statibus perfectionis,* n. 243.
2. *Enchiridion de Statibus perfectionis,* n. 231.
3. *Ibid.,* n. 236.

La nouvelle réglementation vaut aussi bien pour les religieux que pour les membres des Sociétés de vie commune sans vœux (art. 7, § 1). Elle révoque les indults accordés en cette matière [4].

Le premier souci du législateur dans le nouveau décret a été de fixer ce qu'il faut entendre par service militaire : c'est celui qui correspond au premier appel sous les drapeaux, pour n'importe quel service, même auxiliaire, à accomplir pendant six mois au moins en dépendance de l'autorité militaire (art. 1). Ni les rappels subséquents ni la mobilisation en temps de guerre ne sont envisagés. Il semble qu'il faille en conclure que ces circonstances extraordinaires — la seconde tout au moins ! — n'influent pas sur la condition juridique du religieux [5].

Pour s'en tenir sans doute aux circonstances les plus ordinaires le décret n'envisage pas d'autres formes de prestation exigées par l'Etat comme p. ex. « le service de travail » (Arbeitsdienst) imposé aux jeunes allemands dès avant la dernière guerre. Une réponse particulière de la S. Congrégation des Religieux du 15 mars 1937 avait assimilé ce service aux obligations militaires, quant aux conséquences sur les vœux de religion [6].

L'interdiction, sous peine d'invalidité, de la profession perpétuelle, avant l'achèvement du service ou la libération définitive de l'obligation de le faire, est aussi nettement affirmée que par le passé (art. 2). Mais alors qu'on exigeait jusqu'ici après le retour du service, et sous peine d'invalidité, que le religieux conserve la condition de profès temporaire pendant un an ou du moins pendant autant de mois qu'il en avait passé au service, si celui-ci comptait au moins six mois et moins d'un an, le nouveau décret (art. 6) se contente d'une probation de trois mois, pouvant même être abrégée, comme elle pourrait d'ailleurs être prolongée jusqu'à un an. Bien qu'il y ait là une obligation certaine, on ne devrait plus parler, nous semble-t-il, d'invalidité de la profession faite dès le retour du service. En effet, la législation nouvelle n'en fait pas mention et donc en vertu du c. 11 la disposition ne doit pas être présumée comme entraînant l'invalidité. De plus le fait même qu'on reconnaît au Supérieur, aidé de son Conseil, le droit de réduire le trimestre exigé, laisse bien entendre que cette probation peut être d'un temps indéterminé : ce qui ne convient guère à une condition de validité [7].

Jusqu'à présent le religieux futur militaire n'était autorisé à la fin du noviciat qu'à prononcer des vœux temporaires valant jusqu'au moment de l'entrée en service. Si son Institut ne connaissait que les professions annuelles, le novice pouvait faire des vœux d'un an, quitte à les voir suspendus par l'entrée au servi-

---

4. Etant donné les conditions favorables dans lesquelles les religieux belges font leur service de brancardiers, il leur avait été permis, le 22 juin 1922, de conserver les vœux temporaires pendant la durée du service. Après la publication du décret du 30 juillet 1957, la S. Congrégation a maintenu pratiquement cette concession. Vu le régime spécial du C.I.B.E. (Centre d'instruction des brancardiers ecclésiastiques) et aussi longtemps qu'il durera, le service des religieux belges, quoique rentrant dans les termes de l'art. 1, n'entraînera pas l'application intégrale de l'art. 3 : les vœux, émis pour la période habituelle, ne seront pas suspendus par l'entrée au service ; les religieux ne devront donc pas demander à leur supérieur de les conserver.

5. A l'occasion de la seconde guerre mondiale, une réponse de la S. Congrégation des Religieux du 23 janvier 1940, non publiée aux *A.A.S.*, déclara que les profès perpétuels rappelés ou mobilisés devaient être considérés comme « exclaustrés ». Les profès temporaires restaient liés par leurs vœux, pouvaient les renouveler pour un an, mais ne pouvaient être admis à la profession perpétuelle (*Enchiridion de statibus perfectionis*, n. 375 ; *Revue des Communautés religieuses*, 1940, p. 49).

6. *Commentarium pro Religiosis*, 1937, p. 78.

7. La mention de l'art. 6 au § 2 de l'art. 4 n'implique pas l'invalidité d'une profession perpétuelle faite sans la probation requise au retour du service.

ce. En tout cas (sauf l'exception mentionnée ci-dessus pour la Belgique) le religieux ne restait pas lié par ses vœux durant le service militaire.

En vertu de l'art. 3 du nouveau décret, les vœux temporaires, qui pourront être émis à la fin du noviciat *pour la période normale*, seront encore suspendus pendant le service; mais ils pourraient aussi être maintenus, si l'intéressé le demande et si le Supérieur majeur avec ses Conseillers estime que la chose ne présente pas de danger. Ceci est une nouveauté importante, qui permettra au religieux soldat d'être soutenu par l'obligation *actuelle* de ses vœux. Au reste, si l'expérience montre au Supérieur que le profès militaire est trop peu soucieux de la sainteté de son état, il pourra, par notification écrite, retirer la permission accordée d'abord de conserver les vœux; tout de même qu'il pourrait reconnaître la bonne volonté de son subordonné en l'autorisant à vivre à nouveau sous le régime des vœux suspendus au début ou au cours du service. En d'autres termes, la législation nouvelle laisse au Supérieur une large faculté d'appréciation pour adapter aux dispositions du sujet le régime de maintien ou de suspension des vœux.

L'art. 4 fixe la condition juridique du religieux pendant son service. Il est légitimement « absent » de sa communauté (cfr c. 606); même si ses vœux sont suspendus, il reste membre de son Institut et dépend de ses Supérieurs. Ce qu'il est intéressant de noter c'est que cela vaut même pour le novice appelé au service pendant son noviciat (art. 7, § 2). Certes, l'absence de la maison de noviciat entraînera rapidement l'interruption de celui-ci et l'obligation de recommencer si l'appel sous les drapeaux a lieu au cours de l'année canonique (c. 556, § 1). Mais, s'il n'y a eu de la part des Supérieurs ou du novice aucune manifestation de rupture, celui-ci continue à être rattaché à son Institut. Eventuellement, en danger de mort, il pourrait être admis à la profession, tout comme il aurait droit aux suffrages après son décès.

Comme naguère, le profès qui n'est pas lié par ses vœux pendant le service peut quitter librement son Institut, moyennant toutefois, pour la validité de cet acte une notification écrite ou orale aux Supérieurs (art. 6, § 4). Ceux-ci de leur côté, pour des motifs raisonnables, et selon la même procédure pourront signifier à leur sujet sa sortie de religion (c. 637).

La législation du décret *Inter reliquas* n'avait pas envisagé la question de la propriété des allocations attribuées aux religieux du fait du service militaire. Une réponse de la S. Congrégation des Religieux du 16 mars 1922 avait résolu le problème pour les combattants de la guerre 1914-1918[8]. Le décret récent consacre tout l'art. 5 à cette matière de la pauvreté. Les principes qui avaient inspiré la réponse de 1922 sont repris avec cependant une différence et une nouveauté : différence parce que l'on ne distingue plus entre les acquisitions du religieux-militaire, selon qu'il aurait été pendant le service lié ou non par les vœux; nouveauté sur un point spécial dont nous parlerons à l'instant.

Le § 1 de l'art. 5 ne fait que reproduire le c. 580, § 2. « L'activité » normale du religieux n'est certes pas celle qu'il exerce pendant le service militaire! C'est pourquoi sans doute le § 2 de l'art. 5 a voulu déclarer expressément que toute allocation venant au religieux en tant que soldat doit être considéré comme fruit de « son activité » et dès lors, revenir à son Institut.

Une exception toutefois — et c'est la nouveauté[9] à laquelle nous faisions allusion : Si un religieux à vœux simples reçoit de l'armée un certain capital, soit comme récompense, soit comme indemnité, il faudra assimiler cette somme à une dot. Les fruits en seront perçus par l'Institut aussi longtemps que le religieux en fera partie. S'il vient à mourir, le capital passe à la religion; s'il sort, la dotation doit lui être intégralement restituée (cfr c. 548, 551, § 2).

---

8. *A.A.S.*, 1922, p. 196. — *N.R.Th.*, 1922, p. 366.

9. Nouveauté, quant à la manière tout au moins de préciser le régime de ces acquisitions plus notables.

L'art. 5, § 2, 1, qui introduit cette nouveauté, s'achève par une phrase dont l'interprétation n'est pas obvie. « Ceterum quoad Regulares serventur canones 581 et 582 ». Le c. 581 traite de la renonciation que le profès des vœux simples d'un Ordre doit faire avant sa profession solennelle; le c. 582 de l'incapacité du profès solennel d'acquérir pour lui-même. Tout bien qui lui est dévolu appartient à son Ordre si celui-ci est capable de posséder.

Comme la profession solennelle, parce que perpétuelle, est certainement interdite avant l'achèvement du service, l'appel au c. 581 semblerait devoir s'expliquer comme suit : la dotation déjà reçue — et peut-être même à recevoir après la profession solennelle — doit (ou respectivement peut) être comprise dans la matière de la renonciation. Mais dans ce cas l'Ordre — si la renonciation n'est pas faite en sa faveur — pourrait être privé des revenus du capital et du capital lui-même, lors du décès du religieux. Ce qui rendrait plus favorable la condition d'une Congrégation à vœux simples que celle d'un Ordre. Conclusion assez inattendue. L'appel au c. 582 est plus facile à justifier : si la dotation n'a pas été impliquée dans la renonciation ou si elle arrive au religieux après les vœux solennels elle est acquise à l'Ordre, si celui-ci est capable de posséder. En cas de sortie, l'ex-profès des vœux solennels ne pourrait la revendiquer. Pour résoudre la difficulté que nous venons de signaler, il nous paraît qu'on pourrait entendre « per modum unius » l'appel aux canons 581, 582 : Que les Réguliers sachent bien que vu leur incapacité d'avoir encore un patrimoine c'est pour l'Ordre qu'ils acquièrent cette dotation.

Les autres dispositions en matière de pauvreté portent :

1°) sur les pensions (art. 5, § 2, 2). Elles appartiennent à l'Institut, aussi longtemps que le religieux en fait partie. S'il vient à quitter, sa pension le suit.

2°) sur toute somme versée à l'occasion du décès du religieux pendant son service. Elle revient à son Institut, et non p. ex. à la famille ou aux légataires fixés par le testament.

Le décret du 30 juillet 1957 contient enfin (art. 8) une opportune sanation des professions émises sous le régime antérieur et contrairement à ses prescriptions... parfois un peu compliquées ou difficiles à retenir.

Notons enfin qu'à la différence du décret *Inter reliquas* et déjà de l'Instruction du 27 novembre 1892 (ci-dessus p. 741), le décret nouveau ne contient aucun conseil ascétique sur la manière dont les religieux soldats doivent se comporter et leurs Supérieurs les aider dans cette réelle épreuve de leur vocation. Peut-être ceci fera-t-il l'objet d'une Instruction ultérieure qui pourra tenir compte des résultats d'une discipline modifiée en un point essentiel, nous l'avons vu, celui du maintien possible des vœux pendant le temps de service. E. B.

Erection de l'Institut pontifical « Iesus Magister ». — (Décret du 1er juillet 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 751).

La S. Congrégation des Religieux, par décret du 1er juillet 1957, a érigé, avec l'assentiment du Saint-Père, l'Institut pontifical *Iesus Magister*. Le but poursuivi par les Supérieurs généraux de nombreuses Congrégations de Frères en préparant cette fondation est d'organiser un cours de trois années, au niveau universitaire, pour la formation théologique et pédagogique complémentaire de leurs religieux. Cet enseignement est destiné aux maîtres des maisons de formation et aux professeurs des classes supérieures dans les établissements secondaires et universitaires. L'Institut *Iesus Magister* sera une réplique de l'Institut *Regina Mundi* qui, depuis quatre ans déjà, fonctionne avec tant de succès pour les religieuses.

Les cours de *Iesus Magister* commenceront en octobre 1958 et seront donnés dans les locaux de l'Athénée du Latran. Dès cette année, des cours préparatoires de philosophie, latin et grec, ont été organisés et groupent vingt et un Frères, appartenant à huit pays et trois Congrégations différentes. E. Bergh, S. J.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

W. Eichrodt. — *Theologie des Alten Testaments.* Teil I. *Gott und Volk.* 5e édit., Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 25 × 17 cm., XII-362 p. Prix : 17,20 marks ; en souscription : 13,80 marks.

La première édition de ce volume paraissait en 1933 (cfr *N.R.Th.*, 1933, p. 823-824). Il a connu depuis lors plusieurs éditions, dont les dernières ont été, en raison des circonstances, moins répandues en Europe Occidentale, où l'ouvrage était pratiquement introuvable. Aussi sommes-nous heureux de présenter cette nouvelle édition, la cinquième, revue par l'auteur, qui rend de nouveau possible aux lecteurs occidentaux la consultation d'une œuvre qui s'impose à leur attention. Lors de sa publication en 1933, cet ouvrage protestant marquait une réaction très nette — que l'auteur estimait urgente — contre la manière, habituelle jusque-là, de présenter la religion de l'A.T. : dominés par une critique outrancière, les travaux méconnaissaient la continuité doctrinale de l'A.T. et réduisaient sa religion à un ensemble assez incohérent d'éléments d'origine diverse, dont on ne pouvait dégager une vraie théologie. M. Eichrodt estimait à juste titre qu'il fallait reconnaître l'unité originale et permanente de la religion de l'A.T., dont le développement a suivi une ligne doctrinale homogène, qui en révèle l'essence. De plus, on ne peut se contenter pour apprécier l'A.T. de le comparer au monde ambiant ; il faut tenir compte du fait qu'il s'achemine vers le Nouveau dans lequel il trouve son accomplissement et dont il reçoit sa définitive intelligibilité. La vérité de ce point de vue devait s'imposer et a délivré l'étude de la théologie vétérotestamentaire des entraves que lui avaient trop longtemps imposées la critique rationaliste aussi bien qu'un historicisme assez court. Malgré les discussions actuelles, concernant la nature, la méthode et le but de la théologie biblique, l'auteur n'a pas eu à modifier la perspective essentielle de son œuvre. Le plan reste le même. Le texte a été revu à la lumière des études récentes et les références aux témoignages de l'A.T. et aux travaux importants des 25 dernières années ont été multipliées. Le premier volume, consacré à « Dieu et son peuple », est centré autour de l'Alliance, à partir de laquelle on met en lumière et explique l'unité de structure et la permanence de la tendance fondamentale de la religion de l'A.T. L'exposé suit un plan systématique : l'idée d'Alliance, ses exigences au plan juridique et cultuel, sa nature et la connaissance de Dieu et de son action qu'elle révèle ; les organes d'ordre charismatique (voyants, juges, nebiisme, prophètes) et institutionnel (sacerdoce et royauté) destinés à la sauvegarder ; le jugement de Dieu qu'entraîne la violation de l'alliance et enfin, dans cette perspective, le sens et la portée de l'espérance messianique et de son accomplissement. Volume très riche qu'on aura toujours profit à consulter.

Ch. Matagne, S. J.

G. von Rad. — *Theologie des Alten Testaments.* Band I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* Munich, Chr. Kaiser, 1957, 24 × 16 cm., 472 p.

Les travaux antérieurs de M. von Rad, comme ceux de A. Alt et M. Noth, ont montré que l'hexateuque, tel que nous l'avons, est le terme d'un long processus, fort complexe, durant lequel se sont agglutinées autour de certaines professions de foi, de certains *Credo*, un nombre considérable de traditions parti-

culières d'origine diverse. En conséquence il n'est plus guère permis de se fier aux reconstructions historiques qu'édifiait une critique positiviste, uniquement soucieuse de rejoindre des faits « purement objectifs », reléguant dans la légende tout ce qui faisait obstacle à ses exigences et ses critères. Cette entreprise est vouée à l'échec dans la mesure même où elle omet de tenir compte du véritable caractère de l'histoire de la tradition. Les écrivains ou rédacteurs en effet ne s'intéressent pas à la valeur historique, au sens moderne du mot, des traditions qu'ils utilisent. Ils ne les retiennent que dans la mesure où elles appartiennent à l'histoire du salut, et non à l'histoire tout court. C'est dire que leur expression littéraire est toujours fonction d'une interprétation théologique qui lie ces faits à un agir de Jahvé dans l'histoire. Dès lors l'auteur a pensé que l'objet d'une théologie de l'A.T. est précisément ce que la foi d'Israël, dont le caractère spécifique est bien d'être simultanément historique et théologique, a expressément et directement affirmé de Jahvé. Il s'agit donc de décrire la foi d'Israël telle qu'elle s'exprime dans les textes, selon les différents stades de leur rédaction et les diverses intentions de leurs auteurs. La première partie, introduction nécessaire à l'intelligence de ce qui suit, retrace à grands traits l'histoire de la foi d'Israël en Jahvé et celle de ses institutions, depuis les origines jusqu'à la constitution de la communauté cultuelle post-exilique. L'auteur aborde ensuite « la théologie des traditions historiques d'Israël », objet propre de ce premier volume. Après des considérations méthodologiques sur ce qu'est une théologie de l'A.T., qui méritent une lecture attentive, une première section est consacrée à la théologie de l'Hexateuque, composée de sept chapitres traitant successivement de l'histoire primitive, de celle des patriarches, de l'exode, de la révélation du Sinaï, de la marche au désert et de l'occupation de Canaan. Dans chacun d'eux, après le rappel de la structure littéraire de la documentation établie d'après les critères de la *Form- und Traditionsgeschichte,* l'auteur considère le point de vue et l'intention des différents auteurs ou rédacteurs (JEDP) et l'usage qu'ils font du matériel qu'ils utilisent. La section suivante est intitulée « Die Gesalbten Israels ». Consacrée à la période monarchique, l'auteur dégage les points de vue de l'auteur deutéronomiste et du Chroniste. Notons en passant l'importance donnée, au point de vue du développement de la foi d'Israël, à la prophétie de Nathan et la façon dont l'auteur y rattache la portée des psaumes royaux. Une dernière section expose « la réponse d'Israël à Jahvé », se révélant dans l'Histoire. C'est la façon dont Israël se considère et se comporte en présence de Dieu. On trouvera ici une analyse des psaumes de louanges et de la littérature sapientiale. Telle est dans ses grandes lignes la structure de ce livre fort suggestif qui inaugure une nouvelle collection de théologie protestante. On ne saurait assez souligner la valeur de l'ouvrage pour une étude des aspects littéraires et historiques de la révélation de Dieu dans l'A.T. La méthode d'analyse n'est certes pas à l'abri d'un certain subjectivisme et on ne partagera pas toujours la confiance que l'auteur accorde aux résultats de sa critique littéraire. Mais on ne peut omettre de lire et d'étudier cette œuvre qui offre des vues pénétrantes sur la manière dont Israël a vécu sa foi en Jahvé, présent et agissant dans son histoire. Le second volume traitera de la théologie des prophètes. Souhaitons-en la parution prochaine.

Ch. Matagne, S. J.

A. Wikenhauser. — *Einleitung in das Neue Testament.* 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1956. 23 × 15 cm., xvi-442 p. Prix : broché 15 marks ; relié 21 marks.

On ne saurait assez recommander aux étudiants en théologie, aux professeurs de religion des cours supérieurs, aux prêtres directeurs de « cercles bibliques » cet excellent volume qui les informera avec précision et netteté de l'état actuel des recherches et problèmes néotestamentaires. La clarté de l'exposé, sa richesse d'information bibliographique, la sagesse équilibrée de ses jugements font de ce livre un instrument de travail désormais indispensable. L'accueil réservé à la première édition (1953), épuisée en 4 ans, indique assez la valeur de l'œuvre. Celle-ci comprend trois parties. Après une introduction précisant la nature et les exigences de ce qu'il est convenu d'appeler « introduction au N.T. » (p. 1-13), la première partie (p. 14-45) traite du Canon du N.T. : après le rappel des

définitions des conciles de Trente et du Vatican, une dizaine de paragraphes retracent la formation et l'histoire du canon. Le seconde partie (p. 46-109), en tout point remarquable, a pour objet le texte du N.T. On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir développé plus que de coutume en cette sorte d'ouvrage ce qui regarde la tradition manuscrite et les versions du N.T. Cet exposé de l'état actuel des recherches récentes en critique textuelle facilitera grandement la lecture judicieuse des apparats critiques des éditions courantes. Le corps de l'ouvrage est constitué par la troisième partie qui s'occupe de chacun des écrits du N.T. (p. 110-405). Elle se répartit normalement en 3 sections : les Evangiles et les Actes, les Lettres (épîtres pauliniennes et épîtres catholiques) et l'Apocalypse. Dans les différents paragraphes consacrés à chacun des écrits, l'auteur donne régulièrement le contenu et le plan de l'œuvre et traite les questions d'authenticité, de date, de milieu, de destinataires et, s'il y a lieu, examine les sources et les influences subies. Pour le domaine évangélique, tout un paragraphe est consacré au problème synoptique et aux solutions proposées. Dans la seconde édition, l'auteur exprime dans les notes complémentaires son sentiment au sujet du travail de M. Vaganay et de la littérature qu'il a suscitée. M. W. reste partisan de la priorité de Marc, utilisé par Mt. et Luc. Notons aussi le paragraphe consacré à l'école de la « Formgeschichte ». Après un bon exposé de cette méthode d'interprétation, l'auteur en détermine le bien-fondé, les difficultés, mais refuse à la communauté primitive une véritable activité créatrice. Une longue note dans la seconde édition précise les apports des textes de Qumrân dans la question de l'origine de la pensée et de la terminologie johanniques, dont l'auteur refuse de voir le milieu d'origine dans le monde de pensée iranien ou gnostique. Il s'agit bien chez S. Jean d'une pensée juive, caractérisée par un dualisme moral et non métaphysique, ce que confirment les textes de Qumrân. Pour chaque question, l'auteur donne une bibliographie où il a judicieusement choisi les meilleurs ouvrages ou articles, jusqu'aux plus récents. Les contributions les plus importantes sont souvent résumées et toujours avec fidélité. Signalons quelques petites erreurs dans les noms propres : van den Ploeg (p. 325 et table) pour van der Ploeg ; Quiévreaux (p. 418) et Quiévraux (table) pour Quiévreux ; Schierse, qui est correct à la p. 425, devient Schirse dans la table. La consultation est facilitée par deux tables, onomastique et analytique. La présentation typographique est excellente. Un tel travail mérite de connaître une très large diffusion.

Ch. Matagne, S. J.

Mgr L. Cerfaux. — *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*. Coll. Bible et vie chrétienne. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 158 p.

C'est une bonne fortune pour la collection Bible et vie chrétienne d'avoir publié la seconde édition du livre si attachant de Mgr Cerfaux sur « La voix vivante de l'Evangile ». Lors de sa parution en 1947, la *N.R.Th.* a donné de cet ouvrage une recension détaillée (1948, p. 769), soulignant les mérites de cette manière neuve et éclairante de présenter les anciens problèmes, qui force à réfléchir. Dans la seconde édition, l'auteur a remanié de-ci de-là son texte, tantôt apportant une nuance, tantôt précisant sa pensée. On remarquera, par exemple, la façon plus nette dont l'auteur souligne la portée des grands discours évangéliques en vue de déterminer les étapes de la rédaction évangélique (p. 31-33). On notera également les modifications subies par les pages consacrées à la structure de l'évangile de saint Matthieu, dont le plan proposé diffère de celui de la première édition. Mgr Cerfaux estime qu'on retrouve facilement sous la rédaction actuelle deux narrations distinctes dont la première (la vie du maître de doctrine) se charpente sur les cinq grands discours, la seconde étant centrée sur la Passion. On sait que tous les exégètes ne partagent pas la répartition de cet évangile en cinq « tomes », ni ne considèrent Matthieu comme l'évangile primordial, même pour ce qui regarde la vie publique et la passion. Le texte des derniers chapitres consacrés à l'Evangile tétramorphe, à la naissance des apocryphes et à la vie chrétienne sous le signe de l'Evangile, est celui de la première édition. La lecture de ce livre original, fervent, hardi dans sa simplicité, rempli de vraie science, mais personnelle et jamais livresque, est enrichissante et bienfaisante.

Ch. Matagne, S. J.

J. Huby, S. J. — *L'Evangile et les Evangiles.* Nouv. édit. par X. Léon-Dufour, S. J. Coll. Verbum Salutis, XI. Paris, Beauchesne, 1954, 18 × 12 cm., VIII-304 p.

Le livre très apprécié que le P. Huby publiait pour la première fois en 1929, sur l'Evangile et les évangiles, était un modèle de vulgarisation scientifique qui ne peut venir que d'un maître. Une réédition de cet ouvrage, épuisé depuis longtemps, était, vu sa qualité, plus que souhaitable. C'est le P. X. Léon-Dufour qui s'en est chargé pour la collection Verbum Salutis, où le volume trouve normalement sa place. Très judicieusement, l'éditeur a pensé qu'il fallait refondre entièrement, à quelques pages près, le premier chapitre consacré à « l'Evangile avant les évangiles », en tenant compte des résultats acquis par la critique littéraire et historique évangélique durant les vingt-cinq dernières années. Ces pages consacrées à la naissance de la tradition évangélique, à son cadre et à la formation littéraire de l'Evangile donnent de ces différents problèmes un exposé clair, nuancé et vivant, plein d'équilibre. La note, assez brève mais substantielle, consacrée à la *Formgeschichte* évangélique, montre bien le bénéfice réel de cette méthode au point de vue littéraire. Tout le chapitre aidera le lecteur à mieux comprendre ce que sont les quatre évangiles et à saisir combien la tradition vivante de l'Eglise qui les a fait naître en permet seule la véritable intelligence. Les chapitres suivants étudient chacun des quatre évangiles. Ils sont régulièrement divisés en deux sections : le témoignage de la Tradition et les traits caractéristiques de l'évangile. Ici le texte du P. Huby est resté sans changement et offre une sorte de portrait moral, intellectuel et littéraire de chacun des évangélistes, dû à la plume d'un maître qui possède l'art de l'analyse fine et pénétrante. L'apport original du P. Léon-Dufour à ce beau volume, dont nous recommandons vivement la lecture, reste bien dans la ligne de celui qui en fut le premier auteur. Ch. Matagne, S. J.

P. Lemaire et D. Baldi. — *Atlante storico della Bibbia.* Turin, Marietti, 1955, 35 × 26 cm., VIII-322 p., 394 ill., 12 cartes, 2 cartes dépliantes. Prix : 12.000 lires.

C'est une œuvre remarquable qu'ont réalisée les PP. Paulin Lemaire et Donato Baldi en publiant cet Atlas historique de la Bible, un des plus complets que nous connaissions. Certes on ne conçoit plus aujourd'hui un atlas biblique qui n'utiliserait pas les ressources d'une large documentation photographique en vue de vivifier le symbolisme conventionnel des cartes géographiques. Les auteurs l'ont bien compris, qui ont rassemblé ici 394 reproductions photographiques, très heureusement choisies, 12 plans de villes, 56 cartes dans le texte, et 13 hors-texte et en couleur, dont deux (Palestine physique et Palestine d'aujourd'hui), de grand format (40 × 60 cm.), sont détachables. Mais tout ceci concerne l'aspect extérieur du volume, qui n'en ferait encore qu'un beau livre d'images. Il fallait que tout cela puisse être remis dans le contexte de la succession historique, où noms et choses prennent vie. De ce point de vue, un commentaire s'imposait. Les auteurs lui ont donné une ampleur dont on ne saurait assez les féliciter. Ils ont présenté en 20 chapitres une véritable synthèse historico-géographique, mettant en œuvre les résultats acquis par les découvertes et recherches les plus récentes dans les domaines historique, géographique, archéologique et épigraphique. L'exposé, d'une lecture facile et fort agréable, est dépouillé de tout apparat scientifique, mais réellement fondé sur une connaissance très étendue des questions, vivifiée par un long séjour en Orient. Tout a été fait en vue d'offrir une information sûre et aisée qui mette à la disposition du lecteur le monde biblique dans son évolution historique. Ce point de vue explique, mais sans la justifier entièrement, pensons-nous, l'absence de bibliographie. Le plan adopté suit de près le texte biblique, en ayant soin de l'insérer dans le cadre et l'histoire générale de l'Ancien Orient. L'histoire de la Palestine est retracée depuis l'époque de sa première occupation jusqu'à l'âge apostolique. Si le spécialiste peut être amené à contester parfois telle ou telle solution adoptée par les auteurs, il reste que leur travail est sérieux et mérite qu'on s'y fie. Une des

richesses de ce beau volume est bien la série des index qui, à elle seule, représente un très gros travail auquel les auteurs ont apporté un soin digne de tous éloges. Le premier d'entre eux, qui comprend environ 47 colonnes, est celui des noms géographiques de la Bible, classés par ordre alphabétique. Pour chacun on donne les références au texte biblique, on indique la localisation avec renvoi aux cartes et on propose l'identification la plus probable avec la toponymie actuelle. A la suite de ce remarquable index, les auteurs ont dressé la liste des noms géographiques de la Vulgate et des noms géographiques grecs du N.T. et des livres deutérocanoniques de l'A.T. Ces deux listes renvoient au premier index. Vient ensuite une table analytique des matières, de presque soixante colonnes, renvoyant au texte et occasionnellement à l'index onomastique. Après la liste des illustrations, on trouve enfin la table alphabétique des noms figurant sur les différentes cartes insérées dans le texte, une dernière table étant uniquement consacrée aux noms de la carte de la Palestine actuelle. La variété et la précision de ces différentes tables permettent de trouver facilement et rapidement tout renseignement utile. On ne saurait assez remercier les auteurs de leur zèle infatigable à mettre au point ces précieux instruments de consultation. Nul doute que l'œuvre entière, réalisée avec un tel soin, ne mérite une large diffusion. La présentation typographique de l'ensemble est tout à fait remarquable : élégance des caractères, netteté des cartes, clarté des clichés, équilibre dans la présentation du texte et des documents en une heureuse mise en page, qualité du papier et de la reliure, tout cela fait honneur aux éditions Marietti. Les auteurs et éditeurs peuvent être assurés que leur immense travail fera certainement aimer et admirer davantage la sainte Ecriture et les chemins que Dieu a suivis à la rencontre de l'homme. Ch. Matagne, S. J.

Coll. *Etudes annexes de la Bible de Jérusalem*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 14 cm.

R. de Vaux, O.P. — *Les institutions de l'Ancien Testament*. I. *Le nomadisme et ses survivances*. Institutions familiales. Institutions civiles. 352 p. Prix : 990 frs.

M. du Buit, O.P. — *Géographie de la Terre Sainte*. Tome I. *Texte et Index*. Tome II. *Cartes*. 2 vols, 238 p., 18 cartes, 28 × 38 cm. Prix : 1.200 frs.

Les éditeurs de la Bible de Jérusalem ont eu l'heureuse idée de publier une série d'« études annexes », destinées à traiter pour elles-mêmes les questions d'ensemble, à fournir les renseignements généraux dont la connaissance importe à l'intelligence de la Bible. La rédaction de ces volumes élégants, de format identique et de typographie analogue aux fascicules séparés de la Bible, est confiée à des maîtres des études bibliques. L'ensemble des ouvrages prévus constituera une introduction générale à la Bible et un instrument de travail indispensable à l'étude de la Parole de Dieu. La série, inaugurée par la publication en français de « L'archéologie de la Palestine » de W. F. Albright, dont on a déjà rendu compte ici (*N.R.Th.*, 1956, p. 657-658), vient de s'enrichir de deux œuvres particulièrement intéressantes. La première s'occupe des Institutions de l'A.T. et comprendra deux volumes. Son propos est de décrire les formes de vie sociale du peuple élu jusqu'à la fin de l'époque de l'A.T. Le premier volume, seul paru jusqu'à présent, expose rapidement (p. 15-33), à cause de leurs survivances tenaces, les coutumes nomades et l'organisation tribale. Il étudie ensuite (p. 37-100) les institutions familiales : famille, mariage, situation de la femme, les enfants, succession et héritage, la mort et les rites funèbres. L'étude des institutions civiles et politiques est plus développée (p. 103-317) : éléments de la population libre, les esclaves, la conception de l'état, le roi, sa maison et ses officiers, l'administration, les finances et les travaux publics, le droit et la justice, l'économie, enfin le calendrier et la métrologie. Les institutions militaires et religieuses feront l'objet du second volume à paraître prochainement. Sans jamais faire étalage d'érudition, le R. P. de Vaux a réussi à écrire un volume passionnant d'intérêt, riche d'informations, qui aidera une lecture intelligente de l'A.T. L'auteur a multiplié les références au texte biblique et a évité les discussions trop

techniques, l'ouvrage n'étant pas destiné premièrement aux spécialistes. En le lisant, on se sent plongé dans le milieu vivant d'Israël, dans cette société humaine, dans et pour laquelle les textes bibliques ont d'abord été écrits et dont ils reçoivent comme une lumière nouvelle. Souhaitons que le second volume soit muni d'une table détaillée des nombreuses références bibliques, complément indispensable de pareil ouvrage. Une bonne bibliographie, en rapport avec les différents chapitres (p. 319-341), indique les meilleurs instruments de travail où le lecteur trouvera toutes les données techniques qui ont servi de base aux options de l'auteur, que sa compétence reconnue suffit déjà à recommander.

C'est à favoriser la connaissance du lieu d'une expérience religieuse privilégiée qu'est destiné l'ouvrage du R. P. du Buit, O.P., sur la géographie de la Palestine. Le livre se divise en deux parties. La première (géographie physique) traite des conditions naturelles de la Palestine : relief, climat, roches et sols, zones de végétation et d'agriculture avec leurs caractères sociologiques. Vient ensuite une description détaillée des divers cantons du pays. La seconde partie (géographie historique) est une explication des textes bibliques à caractère topographique. Après un chapitre sur la méthode d'identification des sites, l'auteur, s'appuyant sur les données physiques et les observations faites sur les voies romaines, dégage des textes quel était le réseau des anciennes communications. Il étudie ensuite la distribution du territoire entre ses diverses populations, selon ses états successifs depuis le temps des tribus jusqu'à celui de l'Evangile. Un index onomastique, avec renvoi aux cartes (p. 179-231) indique les identifications topographiques admises et utilisées dans l'exposé, regroupe pour les sites les plus importants les renseignements répartis au cours du livre et indique les rapprochements littéraires intéressants. Sous couverture séparée sont présentées 18 cartes en noir et blanc, détachables et de format commode (38 × 28 cm.) en vue de la lecture. L'index onomastique renvoie aux cartes. Une bibliographie, en tête de l'ouvrage, indique les ouvrages techniques qui permettront des recherches plus poussées. Cet ouvrage fournit amplement les connaissances indispensables sur la « Terre Sainte », inséparable de l'« Histoire Sainte ».

Souhaitons pouvoir rendre compte prochainement des volumes en préparation sur la théologie biblique (P. Barthélemy) et sur l'introduction théologique à la lecture de la Bible (P. Benoit). Ch. Matagne, S. J.

W. Bauer. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Lief. 3-6 : διελέγγω-δομάω. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957, 28 × 20 cm., col. 385-1152. Prix : 7,80 marks par fasc.

Dans le numéro d'avril dernier de cette revue (p. 422), nous annoncions à nos lecteurs la publication des deux premiers fascicules de la cinquième édition du dictionnaire, désormais classique, de W. Bauer. Voici que nous avons sous les yeux les quatre fascicules suivants de cet important ouvrage, qui nous conduisent jusqu'à δομάω à la colonne 1152, alors que dans l'édition précédente le même mot se rencontrait à la colonne 1057. Ce développement considérable est dû au fait que nombre d'articles se sont enrichis de références nouvelles aux textes anciens et aux papyri, que l'auteur n'avait pas encore dépouillés lors de la quatrième édition. De plus il a tenu compte des travaux récents de critique textuelle, qui ont aidé à préciser certaines lectures, et il a veillé à compléter, suivant les cas, la bibliographie. Il n'est pas possible de signaler ici tous ces compléments. Notons seulement l'introduction d'un mot nouveau : ξαίνω, qui serait la leçon originale du Sinaïticus en Matth., VI, 28, où il faudrait lire οὐ ξαίνουσιν au lieu de αὐξάνουσιν. En conséquence, la forme originale des versets 26 et 28 de ce chapitre, qui parlent des oiseaux du ciel et des lys des champs, présenterait un parallélisme plus strict en raison des trois négations successives contenues dans chacun d'eux.

Trois fascicules restent à paraître, qui marqueront l'achèvement de cette cinquième édition. Ch. Matagne, S. J.

THEOLOGIE

G. Söhngen. — *Gesetz und Evangelium.* Ihre analoge Einheit. Theologisch-philosophisch Staatsbürgerlich. Munich, K. Alber, 1957, 20 × 12 cm., x-136 p. Prix : 7,80 marks.

Ces très belles leçons, faites par un prêtre catholique à la Faculté de théologie protestante de Bâle, présentent admirablement la différence entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle. La Loi dont il est ici question n'est pas la loi grecque, mais la loi de l'Ecriture, manifestant la volonté justifiante de Dieu. Elle a une histoire Dans l'Ancien Testament, elle est une loi de crainte et pourtant, avec l'Evangile, elle est une seule parole de Dieu. Elle aboutit à la liberté sous l'action d'une force intérieure de libération; cette force, c'est le Christ, en qui nous avons été créés. C'est pourquoi la liberté chrétienne est la Volonté divine devenue intérieure à notre être dans l'unité de l'amour (rapprocher cette doctrine de celle des premières pages de l'encyclique *Haurietis aquas*).

La Loi est au service de la Grâce qui nous donne de l'accomplir, ou plutôt qui lui donne, en nous, son accomplissement; l'Eglise, qui nous propose la révélation, est au service de l'Esprit Saint (il nous semble, p. 70-78, que le Dr S. se contente d'une utilisation un peu facile des quatre causes aristotéliciennes et de la notion de *conditio sine qua non*; le rôle du magistère dans la révélation et dans notre foi nous paraît plus profond et plus étroitement lié au Médiateur unique dont l'Eglise est le Corps).

A la lumière de l'analogie de la foi, mais aussi de l'analogie de l'être (S. Thomas, S. Augustin, K. Barth), l'auteur analyse avec vigueur « l'analogie de la loi ». La racine des œuvres de la Loi est l'amour. C'est pourquoi l'on peut parler de la loi de l'Evangile. C'est pourquoi l'Eglise de la Loi et celle de l'Evangile est une seule et même Eglise : la Loi est tout entière au service et au pouvoir de l'Evangile de la grâce et de la liberté en qui, loin d'être anéantie, elle trouve son accomplissement.

Ceci n'est même pas le résumé complet d'un livre très riche, vrai modèle de science théologique sobre, rigoureuse, éclairée d'une intense et discrète ferveur religieuse et par une loyale, ardente et humble charité pour les protestants auxquels il s'adresse et auxquels il doit beaucoup. Ne mériterait-il pas d'être traduit en français? A. Hayen, S. J.

Ch. Journet. — *La Messe.* Présence du sacrifice de la croix. Coll. Textes et études théologiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 378 p. Prix : 150 frs b.

C'est un traité complet de l'Eucharistie que nous offre Mgr Journet, traité non plus divisé en deux parties, sacrement et sacrifice, comme ce fut longtemps l'habitude, mais centré sur le sacrifice. La transsubstantiation et la communion sont analysées dans le cadre du sacrifice, qui est le leur et qui donne son unité au traité. Avec raison l'auteur se préoccupe de bien définir d'abord toute l'œuvre rédemptrice afin de pouvoir montrer le sens et le rôle de la messe, et il garde le souci constant de revenir sans cesse, au cours de ses pages, à la perspective générale de la rédemption opérée par le Christ et de la participation de l'Eglise à son application actuelle. Il ne s'est pas spécialement assigné pour tâche de discuter ici les diverses théories concernant le sacrifice, et donne simplement en annexe le résumé de quelques-unes d'entre elles. La doctrine qu'il présente comme doctrine traditionnelle ne semble cependant pas rendre exactement ce que la tradition a pensé du sacrifice de la messe. Il voit dans ce sacrifice la simple présence du sacrifice de la croix, car il estime que les messes multiplient, « non l'unique acte sacrificiel du Christ, mais les présences réelles opératives de l'unique acte sacrificiel du Christ ». Certes, il faut affirmer que le sacrifice sanglant est unique; mais cela ne signifie pas qu'il y ait un unique acte sacrificiel du Christ, ni que la messe en apporte uniquement la présence. La messe reproduit de manière non sanglante le sacrifice de la croix, et cette réitération est chaque fois un nouveau sacrifice, sacrifice d'ordre sacramentel, et pas seulement la

présence d'un sacrifice passé. En ce sens, l'ouvrage nous paraît avoir minimisé le sens de la messe. Mais d'autre part on trouvera dans les considérations de l'auteur bien des vues larges et enrichissantes sur la portée de l'eucharistie.

J. Galot, S. J.

A. Wiesinger, O.C.S.O. — *Occult Phenomena in the Light of Theology.* Londres, Burns & Oates, 1957, 22 × 14 cm., xvi-294 p. Prix : 25 sh.

Théologien cistercien qui s'est particulièrement intéressé aux phénomènes occultes, l'Abbé Wiesinger est mort peu après avoir achevé ce volume, dont paraît maintenant la traduction anglaise. Résumons en trois points la valeur de l'ouvrage : l'analyse, l'explication et l'appréciation des phénomènes envisagés. L'auteur classe, en les décrivant, les divers genres de phénomènes qu'il appelle phénomènes de sommeil pathologique, dans lesquels il inclut l'activité médiumnique et l'hystérie, phénomènes de sommeil artificiel, qui comprennent notamment la télépathie et la clairvoyance. On peut discuter cette classification; l'auteur a du moins le mérite de citer des faits qui imposent d'admettre l'existence des phénomènes et de montrer les traits caractéristiques qui différencient ces faits les uns des autres. Quant à l'explication, elle est donnée d'une manière générale, dès le début, à la manière d'un principe de solution plutôt que de la solution même. L'auteur fait appel aux dons préternaturels de l'homme avant la chute, dons qui conféraient à l'âme humaine une certaine qualité angélique et une supériorité plus absolue sur la vie des sens. De ces dons, estime-t-il, il doit rester des traces même après la chute, puisque Adam a conservé son esprit. De là proviennent certains phénomènes où l'âme paraît se détacher de la vie des sens. Alors que certains hommes cherchent à regagner l'acquis des dons préternaturels par des phénomènes occultes, c'est-à-dire dans une voie aberrante qui fait dévier la personnalité, ceux qui veulent vraiment retrouver ce qu'Adam avait perdu en fait de potentialités spirituelles sont les mystiques qui se préoccupent de vivre dans l'union avec Dieu. Même si l'explication par les dons préternaturels peut susciter des doutes, l'appréciation générale est de toute façon exacte : les phénomènes occultes marquent dans beaucoup de cas un pseudo-mysticisme et servent de substitut de religion aux personnes qui ont abandonné la foi ou qui l'ignorent. Ils témoignent d'une aspiration de l'homme qui ne peut être satisfaite que par la véritable union à Dieu.

J. Galot, S. J.

Joannes a Cruce Peters, O.C.D. — *Geloof en mystiek.* Een theologische bezinning op de geestelijke leer van Sint-Jan van het Kruis. Coll. Archivum Carmelitanum Edith Stein Studien. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 16 cm., 240 p. Prix : 130 frs.

C'est l'essence même de la mystique selon saint Jean de la Croix que cet ouvrage s'attache à définir. En se fondant sur une analyse perspicace des textes et de la pensée du grand docteur mystique, l'auteur montre qu'il n'y a pas de rupture entre la théologie et la mystique, et qu'il ne s'agit pas de comprendre la mystique en dehors de la théologie, comme a essayé de faire Baruzi en voulant écarter toute intervention de principes dogmatiques dans l'état « théopathique », pas plus qu'il n'est légitime de rejeter la mystique dans le subjectivisme et de s'en défier, comme le font certains protestants modernes, qui opposent la mystique à la foi. Pour saint Jean de la Croix, la mystique consiste dans l'union avec Dieu qui s'opère non par une sorte de vision béatifique ni par un état supérieur à la foi, mais par la foi elle-même. Aussi le contact immédiat avec Dieu ne signifie-t-il pas la suppression de tout le contexte de la foi, avec le Christ, l'Eglise et les sacrements. Cette thèse nous paraît attirer très heureusement l'attention sur la nécessité de comprendre la mystique, non pas par des voies extraordinaires, mais par la voie ordinaire de la théologie, en reconnaissant dans les états mystiques un épanouissement de la lumière de foi.

J. Galot, S. J.

J. Nouwens, M.S.C. — *L'actualité d'un culte*. Rapports du Congrès sur le Sacré-Cœur. Tilburg, 3-5 juin 1955. Tilburg, Missionnaires du Sacré-Cœur, 1957, 22 × 15 cm., 166 p. Prix : 60 frs b.

La crise subie par la dévotion au Sacré-Cœur a fait poser par le Congrès de Tilbourg la question de l'actualité de cette dévotion. M. l'abbé Dérumaux, en appreciant la crise d'après des enquêtes faites en France, estime qu'il s'agit plutôt d'une évolution, caractérisée notamment par un retour aux sources bibliques, et il suggère une modification dans la présentation de la dévotion, en ce qui regarde le symbolisme du cœur. De son côté, le P. Nouwens montre que les objections modernes contre la dévotion se trouvaient déjà dans le passé sous la plume des jansénistes, et M. L. Janssens défend le symbolisme en général, avec le symbolisme du cœur en particulier. D'autres conférenciers analysent les éléments doctrinaux de la dévotion : le P. Kreling indique comment elle est un témoignage du mystère de l'Incarnation ; le P. Schoonenberg, dans une étude remarquable, esquisse la solution du problème de la réparation ou consolation apportée au Christ glorieux. M. R. Graber décrit la vie sacerdotale dans les perspectives du culte du Sacré-Cœur. Le problème des images et statues du Sacré-Cœur est traité par le P. Van Hemert, spécialiste en histoire d'art religieux. Le Congrès avait eu lieu avant l'Encyclique *Haurietis aquas* ; aux conférences, a été ajouté un exposé de la doctrine de la nouvelle encyclique, par le P. Wittkemper. Le volume forme un bel ensemble de travaux sur la dévotion et mérite d'attirer l'attention par sa haute qualité doctrinale : il constitue une importante contribution à l'approfondissement d'une théologie du culte du Sacré-Cœur et à la solution des problèmes que pose la présentation de ce culte.

J. Galot, S. J.

A. Tessarolo, S.C.J. — *Il culto del Sacro Cuore* a commento dell'enciclica Haurietis Aquas. Turin, Marietti, 1957, 21 × 15 cm., XII-450 p. Prix : 1450 lires.

C'est une étude d'ensemble sur la dévotion au Sacré-Cœur que nous offre ce volume. Il donne un aperçu de tout le développement historique de ce culte, puis il en fait la synthèse doctrinale ; ensuite, il livre les résultats d'une enquête faite en Italie sur le comportement vis-à-vis de la dévotion au Sacré-Cœur ; enfin il analyse le contenu des trois encycliques pontificales *Annum Sacrum*, *Miserentissimus Redemptor* et *Haurietis aquas*. Le premier mérite de l'ouvrage est d'énoncer une doctrine générale du culte du Sacré-Cœur en tenant compte des livres et articles récents, ainsi que de la dernière encyclique : l'auteur est en effet fort bien informé. En outre, sur un point particulier mais important, la position adoptée par le P. Tessarolo est digne d'être remarquée : en expliquant la consolation que les hommes peuvent apporter au Christ, il montre pourquoi l'on doit admettre dans le Christ glorieux souffrance ou joie en raison des actions des hommes, au moins en un sens analogique. Il rejoint ainsi la conclusion proposée par le P. Schoonenberg dans son rapport au Congrès de Tilbourg, et publiée dans le volume analysé ci-dessus. Ne manquent pas non plus d'intérêt les réponses à l'enquête, qui manifestent l'état d'esprit des simples fidèles, des jeunes, des aspirants au sacerdoce, des intellectuels catholiques et des prêtres ; bien des réponses, surtout chez les intellectuels, montrent une désaffection vis-à-vis du symbole et une préférence pour l'attachement à la seule personne du Christ. On doit remercier l'auteur de nous présenter ainsi à la fois dans ce volume les éléments d'une synthèse doctrinale et des indications sur la mentalité actuelle à l'égard du Sacré-Cœur.

J. Galot, S. J.

La souffrance valeur chrétienne. En collaboration par F. Capitte, L. Charlier, L. B. Geiger, B. Hansoul, R. L. Oechslin, S. Pinckaers, R. Troisfontaines, A. Viard. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Tournai-Paris, Casterman, 1957, 21 × 14,5 cm., 264 p. Prix : 90 frs belges.

Ce nouvel ouvrage en collaboration dédié à *La souffrance, valeur chrétienne*

est le témoin des renouvellements que la pensée chrétienne connaît en ce domaine à partir des philosophies existentialistes, d'une part, et d'autre part, à partir d'une théologie biblique de plus en plus élaborée. Il se caractérise par un grand respect du mystère de la souffrance, du mystère du mal, mais il ne refuse pas pour autant d'en éclairer des aspects, assuré que la lumière ne peut blesser. Néanmoins, presque à chaque page, on sent combien les auteurs sont conscients des limites étroites de toute investigation de ce genre.

B. Hansoul développe d'abord le thème de *l'échec dans la pensée contemporaine* et indique le passage possible dans les philosophies de l'existence du nonsens de la souffrance au mystère de la souffrance. L. B. Geiger décrit ensuite *L'expérience du mal.* Il semble que cette forte étude qui couvre plus de cent trente pages restera parmi les travaux les plus marquants que la philosophie chrétienne ait donnés sur le sujet. L'auteur y dégage d'abord les traits généraux de l'expérience du mal; il en examine les conditions objectives et subjectives de manière à préparer l'esprit à recevoir la lumière susceptible d'éclairer ce côté ténébreux de notre expérience humaine. Il termine, en effet, ses analyses en dégageant le rôle de la souffrance dans le drame de la rédemption.

Les autres études sont explicitement consacrées au sens chrétien de la souffrance. Nous ne pouvons qu'en citer les titres en nous excusant. A. Viard souligne la place de *La souffrance dans le drame du salut.* R. Troisfontaines traite de *Sacrifice et souffrance* en référence au sacrifice de la Messe. L. Charlier de *La croix et la résurrection du Christ et du chrétien.* R. L. Oechslin expose *Le mystère de la souffrance et le don de l'amour.* F. Capitte, *L'humanisme chrétien de la souffrance.* S. Pinckaers conclut brièvement en résumant l'essentiel des divers travaux. A. Thiry, S. J.

Coll. *Bibliotheca Theologiae practicae.* Lund, Gleerup, 1957, 24 × 16 cm.

1. C.-G. Andrén. — *Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid.* 316 p. Prix : 17,50 cour.
2. U. Björkman. — *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv.* 388 p. Prix : 20 cour.
3. T. Ribbner. — *De svenska traktatsällskapen 1808-1856.* xxxii-308 p. Prix : 19 cour.
4. S. Helander. — *Ordinarius Lincopensis c.a. 1400 och dess liturgiska förebilder.* 453 p. Prix : 21 cour.

A en juger par ces quatre excellents ouvrages, la famille des collections d'études de théologie historique vient de s'enrichir d'une nouvelle série de première valeur qui mérite une large diffusion dans tous les milieux intéressés. Le titre de la collection, B.Th.P., qui pourrait paraître étrange à première vue, s'explique par le fait que les sujets choisis et ceux annoncés pour les publications ultérieures, se situent tous dans le domaine du culte, de la liturgie et de la piété populaire. Outre cette orientation historique et « pratique » les quatre ouvrages que voici présentent encore certains traits communs. Ce sont quatre thèses de doctorat en théologie défendues soit à l'université de Lund, soit à celle d'Uppsala, entre le 23 mars et le 18 mai 1957. Donc des travaux de première main, comme en témoigne aussi leur bibliographie soignée, qui comprend toujours une énumération abondante de sources manuscrites et imprimées consultées dans un grand nombre de fonds d'archives et de bibliothèques en Suède et dans plusieurs autres pays d'Europe. La liste des travaux comprend aussi les principaux ouvrages écrits dans les grandes langues européennes. Aucune différence n'a été faite entre production catholique et protestante. L'exposé fait preuve d'un souci d'impartialité, de précision dans les détails et de synthèse d'ensemble. La présentation typographique et l'apparat critique ne laissent rien à désirer. Un résumé de 15 à 20 pages en anglais ou en allemand rendra service aux lecteurs non-scandinaves.

1. — L'étude de C. G. Andrén sur *La Confirmation en Suède durant le moyen âge et à l'époque de la Réforme,* est un exposé intéressant d'histoire sacramen-

taire. Partant de l'époque patristique, l'auteur montre comment la confirmation s'est peu à peu séparée du baptême et quelles furent les conséquences de cette dissociation; il montre l'influence exercée par la systématisation scolastique et les conséquences capitales du fait que son administration resta la prérogative des évêques. Les visites diocésaines devinrent surtout des tournées de confirmation. Aucun pontifical suédois du moyen âge n'ayant été conservé, M. Andrén a dû recourir aux sources d'appoint : œuvres liturgiques, traités de spiritualité, commentaires doctrinaux, collections canoniques, statuts diocésains. Parmi les ouvrages composés en Suède, l'auteur en cite plusieurs qui ne manquent pas d'intérêt et qui sont restés pratiquement inexplorés jusqu'ici pour les historiens continentaux (Laurent de Vaxala, Maître Mathias, l'anonyme De sju sakramenten). Outre les sources imprimées, l'auteur a aussi consulté nombre de manuscrits d'histoire spirituelle et liturgique, surtout la riche série C de la bibliothèque universitaire d'Uppsala. Les rapports des visites diocésaines lui ont permis de reconstituer étape par étape l'itinéraire suivi en 1302-1303 et 1316-1319 par deux archevêques, Nils Allesson et Olav Björnsson. Un dernier chapitre raconte ce que devint la confirmation au lendemain de la victoire du luthéranisme en Suède. Pour certains points de détail et certains jugements d'ensemble, l'auteur ne nous semble pas toujours avoir parfaitement saisi l'enseignement catholique en matière sacramentelle (notion de sacrement des morts, rapport matière-forme, etc.).

2. — Dans son étude sur *La Semaine Sainte dans le culte et la vie de piété*, U. Björkman tente de retracer l'idée que le peuple chrétien médiéval s'est faite de ce sommet de l'année liturgique. Un rapport évident unit la Semaine Sainte, d'une part avec Pâques, de l'autre avec le Carême. D'après la conception que l'on se fait du mystère pascal et de sa préparation quadragésimale, la Semaine Sainte acquiert une coloration diverse dans la piété et la liturgie. L'auteur remonte jusqu'au problème posé par l'attitude des quartodécimans d'Asie Mineure, qu'il soumet à un nouvel examen basé sur une analyse plus complète d'un sermon de Meliton de Sardes publié en 1940. Il en résulte que les Asiates, tout comme les autres chrétiens de l'Empire, voulaient commémorer principalement, non l'institution de la Cène et la mort en croix, mais bel et bien la victoire sur la mort remportée par le Christ. Au cours des siècles, l'image du « Christus Victor » s'est un peu estompée au bénéfice du Christ souffrant, de l'idée de compassion, d'imitation et de rachat. Voir l'évolution de l'art chrétien, des livres de piété, des textes et des cérémonies liturgiques. Ainsi, la célébration primitive de la nuit pascale devint l'Office du Samedi Saint et fut remplacée par une cérémonie mimant la sortie du tombeau. L'auteur étudie en détail tous les éléments liturgiques ayant constitué au moyen âge la célébration de chaque jour de la semaine sainte dans les églises suédoises. Contribution de première valeur à l'histoire d'un élément essentiel du culte chrétien et de la mentalité religieuse.

3. — Le mouvement méthodiste, inauguré en pays anglo-saxons par John Wesley donna le branle, comme on le sait, à un renouveau de la spiritualité évangélique et renforça l'éveil de la conscience et de la responsabilité apostoliques chez les luthériens et les réformés. Des œuvres de propagande par tracts virent le jour en Angleterre et en Ecosse. Elles ne tardèrent pas à essaimer en Suède où elles rencontrèrent un succès considérable. C'est un demi-siècle de cette histoire tractarienne que T. Ribbner a retracée : la fondation et le développement des trois sociétés de propagande évangélique, qui se succédèrent. Il se base surtout sur la correspondance échangée par leurs principaux initiateurs et dirigeants, surtout Johan Waetterdahl et F. M. Franzén, et sur les 145 tracts publiés, dont les 87 premiers totalisèrent près de 3 millions d'exemplaires et furent répandus à travers toutes les campagnes suédoises et jusqu'en Finlande. Il aide ainsi à mieux comprendre l'aspect que présenta la piété chrétienne au siècle dernier dans de larges secteurs de l'opinion publique scandinave.

4. — Dans le volume de S. Helander, *Ordinarius Lincopensis et ses modèles liturgiques*, il s'agit de présenter un exemplaire suédois d'une sorte d'ouvrage liturgique, dont la consultation était indispensable comme celle d'une cartabelle, à l'époque où la célébration de la messe et de l'Office divin ne disposait ni de missels, ni de bréviaires. Cette sorte d'ouvrage mentionne les *incipits* des principales prières variables constituant les offices du propre et du commun : introïts,

antiennes, collectes, invitatoires, psaumes, leçons, hymnes, épîtres, évangiles, etc. Ils constituent donc des témoins de premier choix de l'état du culte liturgique à une époque donnée. Leur but était de prévenir une trop grande fantaisie. Ils renferment aussi quelques détails de rubrique, surtout pour les cérémonies moins habituelles, comme celles de la Semaine Sainte. Pour toute la Scandinavie, on n'a conservé que 5 *libri ordinarii*. L'auteur a choisi le plus ancien du diocèse de Linköping, composé probablement en 1392 ou 1393 et enrichi d'additions postérieures jusque vers 1450. Il en donne la publication *in extenso* et confronte systématiquement chaque élément imposé par l'O.L. avec ceux en usage dans chacune des métropoles ecclésiastiques de toute l'Europe du Nord-Ouest. Il établit de nombreuses tables de concordance et de dissimilitude pour chaque catégorie liturgique. Cette partie de son ouvrage est un apport original et très suggestif à l'histoire liturgique de la chrétienté occidentale. Il conclut que Linköping, diocèse dont faisait partie le célèbre monastère de Vadstena, berceau de l'ordre de S^te^ Brigitte, a surtout subi l'influence de la métropole scanienne de Lund, et par son intermédiaire des grands centres religieux continentaux les plus proches. De précieuses indications également sur le culte des saints et sur l'enrichissement du sanctoral par l'adjonction de saints suédois. De même sur l'adoption des fêtes nouvelles. Bref, l'ouvrage est à la fois une excellente édition de texte liturgique et une étude historique de première valeur, par sa méthode et par ses résultats.

R. Mols, S. J.

Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957. Zeitschrift für Katholische Theologie, 80. Band. 1958. 1. Heft. Vienne, Herder, 1958, 23 × 15 cm., IV-236 p. Prix : 38 S.

Ce numéro de la ZKTh. est consacré à l'histoire de la Faculté de Théologie d'Innsbruck, qui vient de fêter son centenaire. C'est l'occasion de retracer le développement d'un centre universellement connu de l'enseignement scolastique. Le P. Hugo Rahner raconte par le détail comment il fallut lutter pour le faire naître et le maintenir en vie. L'Autriche n'a pas reconnu si tôt l'importance de cette Faculté pour son renom international (p. 1-61). Au spécialiste du « Joséphinisme », le P. Ferdinand Maass, on doit un article très documenté sur le sort des jésuites autrichiens sous le joséphinisme et le libéralisme (p. 61-100). En outre, l'historien de la scolastique moderne trouvera de précieuses indications dans les études que le P. Lakner et le P. Coreth consacrent respectivement aux professeurs de théologie dogmatique et de philosophie qui firent le renom d'une école célèbre naguère pour son suarézianisme robuste et plus récemment pour sa théologie « kérygmatique » ou ses travaux concernant une « Existenztheologie ». (C'est ainsi que le P. Lakner appelle la tendance représentée par son collègue le P. Karl Rahner). Parmi les articles à portée plus restreinte, signalons les pages que le P. G. Heinzel consacre au célèbre P. Noldin, dont le manuel toujours réédité demande du professeur qu'il anime d'une vivante « caritas ex corde Christi » le savant commentaire de la loi. — Œuvre d'utile et probe érudition, ce numéro associera à l'action de grâce de leurs maîtres les nombreux anciens de la Faculté répandus par le monde.

H. Declève, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae, dressée par G. Dumeige, S. J. Uccle, W. Rousseau, 1956, 180 × 45 cm. Prix : 90 frs.

La synopse du P. Dumeige nous offre, sous la forme d'un dépliant d'environ 1,50 m. de long sur 50 cm. de haut, le panorama des écrivains ecclésiastiques depuis les origines de l'Eglise jusque 460, c'est-à-dire la fin de l'âge d'or de la patristique. Deux coordonnées commandent le tableau : en horizontal, la chronologie dont les tranches se succèdent de deux en deux années, en vertical, la géographie cloisonnée en onze secteurs, descendant de l'Occident : Italie, Afrique, Gaule, etc. jusqu'aux confins extrêmes de l'Orient chrétien. L'ingéniosité de l'auteur a réglé par des traits allongés, continus ou discontinus, par la grandeur

ou la forme des caractères, par la teinte différente des mots, la situation géographique des auteurs, leur *curriculum vitae*, leurs principaux écrits ou événements de leur vie, leur tendance religieuse (orthodoxe, hérétique, non chrétiens), les conciles (locaux, régionaux, œcuméniques). Une sorte de frise surmonte le tableau : série chronologique des empereurs, des événements profanes marquants, des papes et de leurs actes principaux ; enfin les persécutions, représentées par des fuseaux de couleur bistre, plus ou moins longs et épais, selon leur durée ou leur extension géographique, font fortement saillie sur le fond blanc du tableau. Présentation très simple, très facile à interpréter, largement aérée, pour les trois premiers siècles où les écrivains sont encore clairsemés, mais beaucoup plus touffue dans le dernier tiers. L'inconvénient est inhérent à toute synopse de ce genre. Une synopse est toujours un instrument de travail utile et pratique, en particulier parce qu'elle parle au regard et fixe l'imagination visuelle. De ce point de vue celle-ci nous paraît particulièrement réussie. Son format permet soit de l'afficher sur une muraille, ou de la déplier aisément sur une table de travail. Nous lui souhaitons large diffusion dans les maisons d'études ecclésiastiques, ailleurs même ; elle rendra d'amples services tant aux professeurs qu'aux étudiants.

Ch. Martin, S. J.

G. L. Prestige & H. Chadwick. — *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. Londres, S.P.C.K., 1956, 22 × 14 cm., x-68 p. Prix : 12 sh. 6 d.

Publié après la mort de son auteur par Chadwick, le petit mais précieux opuscule de Prestige condense les observations multiples qu'il a recueillies en faveur de l'authenticité des quatre lettres échangées entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée (lettres 361 à 364 du *Corpus* des lettres de S. Basile, *P.G.*, XXXII, 1099-1108). Cette correspondance a été considérée en effet par beaucoup, à commencer par Cotelier, son premier éditeur, comme une falsification littéraire issue du milieu arien de l'évêque Eustathe de Sébaste, en vue de disqualifier l'orthodoxie de Basile à un moment où celle d'Apollinaire (et à juste titre du moins en ce qui concerne ses théories christologiques), apparaissait de plus en plus contestable. Prestige n'a jamais pu entrer dans ces vues qu'il considérait comme trop hâtivement formulées et sans examen rigoureux. Il a repris à son compte tout le problème, en l'englobant, pour pouvoir le résoudre d'une manière plus assurée, dans un tableau d'ensemble des rapports de Basile et d'Apollinaire. Les lettres considérées en elles-mêmes répondent d'une façon très précise aux conditions historiques et aux préoccupations théologiques des deux correspondants, connues par ailleurs. Pourquoi dès lors les mettre en doute ? Parce que, dit-on, Basile lui-même, lors de sa controverse avec Eustathe de Sébaste, a nié avoir correspondu avec Apollinaire. Prestige ne parvient pas à trouver dans les dires de S. Basile le fondement d'une négation aussi radicale. Eustathe avait produit un « Document » présenté comme émanant d'Apollinaire et dont un passage, isolé de son contexte, reflétait un sens sabellien prononcé. Or, continuait-il, Basile avait correspondu avec Apollinaire, donc, il était solidaire de son hérésie... Basile proteste contre ce procédé polémique, mais il ne nie ni le contact épistolaire avec Apollinaire, ni non plus la connaissance qu'il eut du « Document ». Celui-ci n'est-il pas d'ailleurs cité dans sa correspondance ? Prestige termine son opuscule par une étude sur le « Document » et sa publication. Il est convaincu que son auteur est bien Apollinaire, qu'il l'a écrit sous forme de lettre, ou peut-être de projet de lettre à envoyer à Basile lui-même, cela quand il eut pris connaissance de son *Contra Eunomium* et afin de préciser clairement une fois de plus la doctrine de saint Athanase et de l'Ecole d'Alexandrie concernant l'identité substantielle des personnes divines, doctrine bien différente du sabellianisme. Cet exposé est parfaitement orthodoxe et d'une grande valeur théologique car il illustre bien non seulement l'enseignement d'Apollinaire sur cette question mais celui d'Athanase et des penseurs alexandrins. Ch. Martin, S. J.

Coll. *Eglise d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Edit. Ouvrières. 19 × 14 cm. Prix par volume : 330 frs.

1. J. M. Ronnat. — *Basile le Grand.* 1955, 128 p.
2. J. L. Vial. — *Ignace d'Antioche.* 1956, 128 p.
3. J.-M. Leroux. — *Athanase d'Alexandrie.* 1956, 118 p.

On doit louer l'intention des directeurs de cette collection : donner l'occasion d'un contact facile et bienfaisant avec les Pères de l'Eglise et par là, sans trop s'attarder aux formes extérieures du passé, s'enraciner dans un courant de vie prêt à s'épanouir en une floraison nouvelle de la sève chrétienne.

1. Le premier ouvrage, consacré à *Basile le Grand* (329-378), compte deux parties. La première, biographique, sert un peu d'introduction aux extraits qui forment la seconde. On y suit Basile durant toute sa carrière : sa conversion d'une vie mondaine à la vie évangélique, son épiscopat à Césarée de Cappadoce, son dévouement pour les pauvres, sa résistance aux persécutions ariennes de Valens. La partie la plus bienfaisante est incontestablement la série d'extraits qu'on y trouve. C'est l'expression d'une foi profonde, solide, mais aussi le réalisme des exigences contre tout ce qui accapare le cœur de l'homme et le détourne de Dieu. Et dans tout cela Basile apparaît comme infiniment plus qu'un moraliste banal. Toute cette ascèse ne tire pour lui sa pleine signification que dans la mesure où elle manifeste l'accomplissement dans les âmes chrétiennes du mystère de la Mort et de la Résurrection de Jésus-Christ. Il est connu que Basile a été dur pour les riches. De l'ensemble des extraits choisis il ressort que les Editions Ouvrières se sont facilement accommodées de cette dureté. Certes ces extraits s'adressent à tous ceux qui doivent se convertir davantage à Jésus-Christ. Cependant, c'est surtout aux riches qui doivent sortir de leur égoïsme que s'adresse leur appel le plus apparent. Pour la masse, à laquelle cette collection s'adresse surtout, une lecture trop superficielle de ces extraits risque d'engendrer la révolte contre l'égoïsme *des autres* (les riches) plus que l'amorce d'une authentique conversion.

2. Le deuxième volume est dû à M. Vial et s'intitule *Ignace d'Antioche.* Tout le monde connaît les admirables Lettres du saint évêque et les circonstances dans lesquelles elles ont été écrites. Le commentaire de M. Vial, nettement axé sur la valeur religieuse de l'héroïque témoignage de la vie et du sang vise à aider le lecteur à revivre lui-même en communion avec le saint martyr, l'offrande totale faite au Christ.

3. L'*Athanase d'Alexandrie* de M. Leroux est une présentation succincte tout d'abord de sa vie, fort agitée, comme on le sait, ensuite d'un choix de textes extraits de ses principaux écrits, *Discours contre les Ariens, Contre les Païens, Sur l'Incarnation, Lettre aux évêques d'Egypte,* etc., et surtout sa célèbre *Vie de saint Antoine.*

L'intention nettement chrétienne et apostolique de la collection *Eglise d'hier et d'aujourd'hui* nous en font souhaiter une très large diffusion.

M. Nuttinck, S. J.

M. Frickel, O.S.B. — *Deus totus ubique simul.* Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen. Coll. Freiburger Theologische Studien, 69. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 16 cm., XVI-148 p. Prix : 7,40 marks.

Comme tous les auteurs de son temps, saint Grégoire n'a pas écrit de traité *ex professo* sur la théodicée en général ou sur la présence universelle de Dieu qui en est une des parties. L'auteur a donc dû procéder à une enquête qui a porté sur l'ensemble de l'œuvre considérée comme authentique de saint Grégoire. Même ainsi les éléments recueillis, du moins ceux d'ordre théologique ou métaphysique, sont plutôt rares. Pourtant ils se laissent facilement intégrer dans un tout cohérent parce que, si peu que la chose apparaisse, ils sont fondés sur une conception métaphysique très réelle de Dieu et de ses attributs. Ainsi, Dieu ne peut être connu immédiatement ou intuitionné dans l'ordre naturel ; pourtant l'homme peut s'en approcher et en obtenir une certaine connaissance tant par la voie des créatures qu'il perçoit que par le retour en lui-même et en sa conscience. Comme celle de saint Augustin, la mystique de saint Grégoire se meut dans la ligne nettement in-

tellectualiste. Plutôt qu'union d'amour personnel elle est contemplation. Dieu reste cependant incompréhensible et ineffable. L'âme le « pressent » ou le « sent » plus qu'elle ne le « connaît ». C'est que Dieu déborde infiniment l'esprit créé. Il est l'être qui n'est qu'être, de là sa transcendance, sa simplicité, son immutabilité, son éternité. Il est esprit que ne contraint aucune limite, et par conséquent incompréhensible ; il est lumière, créateur universel, cause des causes, vie des vivants, et raison des créatures raisonnables. C'est à la lumière de cette théodicée que s'énonce la doctrine de la présence universelle de Dieu : elle englobe tout, remplit tout, soutient et gouverne tout. Elle est immédiate et agissante. Cette doctrine n'a assurément rien que de très traditionnel. Quelques coups de sonde chez les auteurs latins antérieurs, particulièrement saint Augustin et saint Hilaire, ou encore chez saint Thomas, montrent sa consonance doctrinale fondamentale, sinon verbale, avec la tradition. Saint Grégoire marque toutefois, sur certains points, ou sur certaines manières de s'exprimer (Deus internus, par ex.) une originalité réelle, en particulier dans l'application pastorale du thème où il réussit à trouver des formulations heureuses (Deus spectator, Deus iudex, internus, Deus auctor) par quoi s'exprime dans son application aux situations concrètes des hommes, la présence providentielle de la divinité en ce monde. Cette étude de Dom Frickel n'apporte pas seulement une contribution positive à notre connaissance de la doctrine de saint Grégoire le Grand sur la présence universelle de Dieu. Elle tend à réformer le jugement, trop répandu dans le monde actuel des érudits, que si saint Grégoire est un moraliste excellent, voire même un spirituel et un mystique, il n'a, par contre, que fort peu d'un théologien, et rien d'un métaphysicien. Et sans aller jusqu'à faire de lui un « penseur » d'une originalité assurée, et tout en soulignant sa dépendance vis-à-vis de la tradition, en particulier de saint Augustin, elle exprime fort heureusement comment le souci pastoral et catéchétique a su lui faire trouver des applications pratiques et des expressions heureuses, par quoi surtout se caractérisent son tempérament et son talent.

Ch. Martin, S. J.

K. Treu. — *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion »*. Coll. Texte und Untersuchungen, 71. Berlin, Akademie Verlag, 1958, 24 × 16 cm., xii-184 p. Prix : 14,50 marks.

Le traité de Synésius évêque de Cyrène intitulé *Dion* ou *De la conduite de la vie à son exemple*, écrit en prose et d'allure tout aussi philosophique que littéraire, n'a retenu jusqu'ici que fort peu l'attention. Bien à tort d'ailleurs, semble-t-il, car c'est peut-être un des ouvrages du philosophe et évêque néoplatonicien les plus susceptibles de nous révéler sans contrainte les profondeurs de son tempérament exceptionnellement original et mystérieux pour nous. Composé à Alexandrie en 403, en pleine maturité de l'âge et du talent, achevé à son retour à Cyrène en 405, il ne précède que de peu la conversion de Synésius au christianisme. Une lettre de Synésius à Hypatia la néoplatonicienne qui fut son maître en philosophie et à qui l'ouvrage est dédié nous en révèle le but et les tendances. L'analyse des idées littéraires et philosophiques de Dion Chrysostome par lequel il s'ouvre, et à laquelle il doit son titre, n'est guère que le prélude à un exposé plus ample où Synésius, censurant les idées de Philostrate sur Dion, exprime son avis sur les rapports entre l'art littéraire, la rhétorique et la sophistique en particulier, et la philosophie (en l'occurrence le néoplatonisme), qui est pour lui la reine des sciences et des arts. Si Synésius paraît rejeter la recherche de l'art pour l'art, il n'hésite pas à exiger de tout homme bien instruit et éduqué, du philosophe tout spécialement, qu'il l'utilise au service de son idéal soit pour exprimer soit pour cacher sa pensée. Cela lui donne aussi l'occasion de donner franchement son avis au sujet de ceux qui font consister la perfection de la vie de l'homme, non dans la philosophie, mais dans l'« apathie », c'est-à-dire dans l'indifférence et le retranchement des perfections humaines. Il paraît bien viser par là le monachisme fruste et ignorant qu'il avait eu l'occasion de connaître durant son séjour en Egypte. La vraie route pour atteindre la *theoria* n'est pas celle de ce retranchement radical ascétique tel que le vivent les « barbares » mais bien la culture et l'éducation helléniques. La manière extrêmement littéraire et convaincue par laquelle Synésius exprime ces idées dans son *Dion*

montre combien c'était sa propre expérience qu'il y exprimait. Le *Dion* ouvre de la sorte d'assez larges aperçus sur la vie et la mentalité philosophique, littéraire, religieuse de Synésius, et son témoignage est recueilli avec d'autant plus de faveur que son époque, le début du cinquième siècle, est celle où le néo-platonisme, la sophistique, et dans une certaine mesure la culture hellénistique en son ensemble commencent à reculer dans une société qui se christianise rapidement. Le *Dion* fait déjà figure d'anachronisme. Pourtant quelques années plus tard, Synésius lui-même, ceint de la mitre épiscopale, ne paraîtra pas pour autant avoir renoncé à ses amours... La partie principale de l'étude de M. Treu est constituée par un double commentaire : l'un de *realia*, l'autre littéraire. Le *Dion* lui-même n'est pas publié dans ce volume et il faut toujours recourir à l'excellente édition critique de Terzaghi. Mais M. Treu nous laisse sur la promesse d'une prochaine traduction allemande accompagnée du texte grec emprunté à Terzaghi. Ch. Martin, S. J.

E. F. Bruck. — *Kirchenväter und soziales Erbrecht.* Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. Berlin, Springer-Verlag, 1956, 23 × 16 cm., XII-286 p. Prix : 36 marks.

Cette monographie est la continuation des recherches que M. Bruck a entreprises depuis longtemps déjà au sujet de l'influence exercée par la religion sur certaines dispositions juridiques, en particulier sur celles portées en faveur des morts ou des pauvres, et qu'il avait déjà en partie consignées dans son ouvrage *Ueber römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (Berlin, Springer, 1954). Il analyse spécialement l'influence de la doctrine des Pères sur la législation antique et médiévale, tant ecclésiastique que civile, relative aux dispositions *pro anima* (Seelteil) c'est-à-dire les donations ou fondations faites en faveur de l'Eglise, protectrice et sustentatrice des pauvres et des malheureux. A l'encontre de l'opinion de Schultze, aujourd'hui généralement acceptée, qui souligne l'influence en cette matière de S. Augustin, il met en valeur l'importance primordiale des Pères cappadociens (de S. Basile surtout) et de S. Jean Chrysostome. Ce sont ces deux Pères principalement, qui par leur doctrine sévère sur la possession et l'usage des richesses (eux-mêmes devenus moines y avaient renoncé complètement), ont insisté sur la nécessité pour tout chrétien non seulement de renoncer au surplus de leur fortune (ce qu'enseignait déjà la philosophie païenne) mais encore à leur fortune elle-même, ou du moins (et ce n'était là pour eux, qu'une concession faite à la faiblesse humaine), à une part de celle-ci, en faveur de l'Eglise et de ses protégés. La mesure de ce qu'il fallait céder n'était pas toujours clairement délimitée et variait du tiers (cas le plus fréquent) au cinquième. Leur doctrine paraît bien avoir influencé, par l'intermédiaire de S. Jérôme, celle de S. Augustin dont l'originalité consiste plutôt dans la norme choisie par lui pour la fixation du montant à abandonner. Tandis que les grecs (et sur ce point les siècles postérieurs même en Occident les suivront plus que S. Augustin) la fixent en fonction directe du patrimoine, S. Augustin enseigne qu'il faut faire à Jésus-Christ la part que l'on ferait à un fils de la maison, conception plus conforme à la mentalité latine et familiale. Cette institution déjà répandue dès les quatrième et cinquième siècles et qui contribua puissamment au développement du patrimoine ecclésiastique, fut entérinée dans sa forme orientale par la législation civile de Justinien, et précisée ensuite dans le droit byzantin et oriental soit civil soit ecclésiastique. Mais elle a aussi marqué profondément, par le truchement de la prédication sur le continent des moines irlandais, elle-même tributaire des traditions orientales, le droit occidental tout entier en ses différentes branches : romane, germanique, celtique, etc., encore qu'il faille noter que la législation civile a finalement plutôt visé par la fixation du « tiers libre » à limiter l'accroissement de la puissance ecclésiastique et assurer la sauvegarde des intérêts familiaux. Nous avons là, aux yeux de M. Bruck, un cas typique de l'influence lointaine, mais certaine, de l'enseignement de l'Eglise et plus précisément patristique, sur le devenir de la législation civile, même si, au cours des siècles, les intentions et les normes du législateur ont pu en modifier certains aspects. Ch. Martin, S. J.

H. A. Wolfson. — *The Philosophy of the Church Fathers.* Volume I. *Faith, Trinity, Incarnation.* Coll. Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, III. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956, 23 × 16 cm., xxx-636 p. Prix : $ 10.00.

C'est un bien gros volume et sur un sujet bien vaste qu'écrit M. Wolfson, auteur déjà connu de nos lecteurs pour avoir publié, en deux tomes épais, une monographie sur Philon d'Alexandrie assez semblable à celle-ci (cfr *N.R.Th.*, 1951, 1108). Comme Philon les Pères de l'Église ont fait appel à la philosophie antique pour obtenir une plus grande intelligence ou une meilleure représentation des vérités de foi. Ils ont ainsi constitué une sorte de réplique chrétienne de la philosophie grecque ancienne, dont M. Wolfson ambitionne de retrouver les constituants, tenants et aboutissants, parfois même cachés dans la trame de la subconscience. Dans ce premier volume l'auteur a porté son attention sur les trois thèmes suivants : Foi et raison, Trinité, Incarnation. De ces trois sujets le premier seul peut être considéré comme la continuation d'un problème déjà posé chez Philon, les deuxième et troisième sont propres aux Pères, bien qu'avec des points de contact ou de prolongement avec la doctrine philonienne, telles leurs doctrines du Logos et de son incarnation. On ne peut dénier à M. Wolfson, dans la manière dont il a traité son sujet, ni le don de la clarté, ni celui de l'analyse, ni celui de l'érudition, encore que bien des ouvrages vraiment importants, comme le magistral exposé de Grillmeier sur l'histoire de la christologie jusqu'à Chalcédoine publiée dans *Das Konzil von Chalkedon* (*N.R.Th.*, 1954, 206), paraissent lui être restés étrangers. Notons toutefois à sa décharge que son livre n'est pas une histoire du dogme. Ce qui importe aux yeux du philosophe qu'est M. Wolfson, c'est de mettre en lumière la filiation et la cohérence (pas toujours immédiatement apparente) des idées et des positions philosophiques adoptées par les Pères (et aussi les hétérodoxes) pour résoudre les antinomies sous lesquelles se présente à leurs yeux le dogme chrétien (p. ex. unité et trinité en Dieu, unité et dualité en Jésus-Christ). Dès lors pour chaque question les chapitres s'enchaînent comme suit : Ce que dit le dogme ; les problèmes philosophiques que son énoncé pose ; les principes philosophiques applicables pour leur solution (p. ex. la doctrine d'Aristote sur les cinq modes d'union possible) ; l'usage qu'en font les différents systèmes, du moins les plus caractérisés d'entre eux. Parmi les idées chères à M. Wolfson on relève celle de la dépendance des Pères vis-à-vis de Philon d'Alexandrie. Celui-ci, à son avis, reste un point de départ dont leur méthode et fréquemment aussi leurs explications se sont inspirées. En somme, l'ombre de l'exégète et penseur juif d'Alexandrie se profile au travers de tous les penseurs ultérieurs et cela même au-delà du moyen âge, jusqu'à Spinoza. Dès lors on ne s'étonnera pas du parallélisme constant que l'auteur établit entre la doctrine et la méthode de Philon, d'une part, et celles des Pères, d'autre part. Incontestablement, c'est là un des éléments d'originalité et d'intérêt de son étude. Encore ne faut-il pas exagérer. Peut-on vraiment affirmer, par exemple (p. 12), que pour les apologètes les homélies de Philon étaient leur constant compagnon et guide dans la compréhension et l'interprétation de l'Ancien Testament, qu'ils ont vu l'Ancien Testament à travers les yeux de Philon, etc.? Nous ne croirons pour notre part ces affirmations que lorsque nous les aurons trouvées confirmées par une critique textuelle rigoureuse. D'autres théories de M. Wolfson nous paraissent aussi contestables ; ainsi celle que l'idée d'une Trinité divine antérieure à la naissance de Jésus-Christ n'est attestée par aucun témoignage néotestamentaire ou des Pères apostoliques, jusqu'au moment où les Pères apologètes l'introduisirent à la suite de la dissociation qu'ils firent du Logos et de l'Esprit jusqu'alors confondus. Ces positions nous paraissent radicales et sans appui dans une critique rigoureuse des textes. Ch. Martin, S. J.

Barlaam Calabro. — *Epistole Greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste.* Edit. G. Schirò. Coll. Istituto siciliano di studi bizantini e neogreci. Testi e Monumenti, Testi 1. Palerme, Salvatore Gino, 1954, 24 × 17 cm., xvi-360 p. Prix : 4.000 lires.

Des controverses hésychastes, surgies dans la première moitié du XIV^e^ siècle, nous savions fort peu de choses, et encore moins de choses précises, jusqu'il y a vingt-cinq ans. C'est qu'une grande partie de la documentation gisait encore, inexplorée ou à peine entrevue, dans les manuscrits restés inédits. Depuis lors le mystère se dissipe peu à peu, à la suite de la publication progressive de ces textes et des timides travaux d'approche qui l'accompagnent ou s'y réfèrent. Les deux principaux adversaires en tout ce débat sont Barlaam le Calabrais, le dénonciateur des pratiques « omphalopsyques » et des doctrines pseudomystiques attribuées à tort ou à raison aux moines hésychastes, et Grégoire Palamas, l'ardent défenseur de ces derniers. Tandis que M. Meyendorff s'est appliqué depuis la guerre, à sortir systématiquement des ténèbres l'œuvre de Grégoire Palamas (et nous espérons pouvoir sans trop tarder présenter dans cette revue la publication, par ses soins, des volumineuses *Triades,* le dossier principal de la défense des hésychastes), M. Schirò entreprenait l'enquête, si l'on peut dire, par l'autre bout, c'est-à-dire par l'édition de huit lettres de Barlaam qui illustrent les débuts de la querelle. Schirò avait, à petites doses, poursuivi la publication de ce dossier, dans une suite d'articles parus dans l'*Archivio storico per la Calabria e la Lucania,* entre 1931 et 1938, mais il vient de les rassembler en une publication unique, plus accessible et plus maniable, sous les auspices de l'Institut byzantin de Palerme. Il y joint une Introduction très abondante où sont passés en revue l'état de la question hésychaste telle qu'elle peut être vue actuellement, après les travaux de Jugie, Candal, Staniloae, Meyendorff, Wenger, Hausherr, etc. et avec le coefficient sérieux de réserves qu'impose encore l'état lacunaire de notre information : le *curriculum vitae* et le portrait que nous pouvons esquisser des qualités morales et scientifiques des principaux protagonistes, de Barlaam surtout, du déroulement de la querelle, avant et après la correspondance présentement éditée, et enfin le commentaire détaillé de celle-ci : datation des huit lettres recueillies et publiées, les destinataires (deux, de loin les plus longues, sont adressées à Grégoire Palamas, les six autres à quatre personnages différents, tous moines, Nil Triclinius, l'évêque Ignace, hésychaste lui-même, David Dyshypate, personnage de grande naissance et qui conserva de nombreuses relations à la cour, et Joseph Calothète), enfin l'analyse et l'explication du contenu des lettres. En ce qui concerne les deux réponses de Barlaam aux accusations ou aux réfutations de Palamas, le jugement définitif ne pourra être porté que lorsque la publication des *Triades* nous aura mis sous les yeux, et dans toute son étendue, l'acte d'accusation lui-même. La valeur du volume de Schirò réside donc essentiellement, et de par la force des choses, dans la publication du dossier Barlaam. Il est impossible de se passer de celui-ci tout comme il est impossible de se passer de celui de Palamas. Après la prochaine publication de ce dernier, il sera possible de se faire une idée plus éclairée (peut-on l'espérer vraiment définitive?) en une querelle où peut-être se déchaînèrent plus les passions des hommes que ne brilla l'objectivité sereine de leur jugement, mais où il semble bien aussi cependant que s'affrontèrent une fois de plus les deux courants de pensée qui n'ont jamais cessé, à Byzance, de s'affronter : le courant rationaliste universitaire et le courant mystique du monachisme. Ch. Martin, S. J.

Ambrosius Catharinus Politus O.Pr. — *Apologia pro veritate.* Hrsg. v. J. Schweizer u. A. Franzen. Coll. Corpus Catholicorum, Heft 27. Munster, Aschendorff, 1956, 25 × 18 cm., xxxviii-372 p. Prix : 31,25 marks.

Réédition pure et simple, commencée par Jos. Schweizer († 1952) et achevée par Aug. Franzen, de l'*Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae* du dominicain Ambroise Catharin, ce volume sera bien accueilli par toutes les bibliothèques scientifiques qui ne possèdent pas l'édition originale de Florence (1520), ou la réimpression de Vienne (1521). L'*Apologia* est un des premiers et des plus importants écrits de Catharin, encore novice alors de l'Ordre de S. Dominique. Elle est dirigée contre Luther au moment où celui-ci achève de consommer sa rupture avec Rome. En mars 1520, avait paru l'ouvrage de Silvestre Prierias, maître du Sacré Palais, *Errata et argumenta Martini Luteri recitata...* où l'autorité du pape et de l'Eglise était fortement affirmée contre

les attaques du réformateur. Loin de le ramener à la soumission l'ouvrage ne fit que renforcer son opposition. Rien alors déjà ne pouvait plus empêcher la révolte ouverte, le rejet de la bulle d'excommunication *Exsurge Domine,* lancée le 15 juin 1520, et le déchaînement de la fougue littéraire du bouillant écrivain. D'août à novembre 1520 ne parurent pas moins de trois de ses opuscules célèbres : l'*Appel à la noblesse de la nation allemande,* le *De captivitate babylonica* et le *De la liberté de l'homme chrétien.* C'est dans cette fièvre de bataille que Catharin lança à son tour une réfutation de Luther, commencée au printemps 1520, grossie au fur et à mesure que parvenaient à sa connaissance les publications de son adversaire, et imprimée dès le mois de décembre de la même année. L'ouvrage du nouvel opposant s'inspirait de celui de Prierias, en gardait la forme de dialogue, mais d'allure moins didactique et scolastique, il se parait davantage d'un manteau d'humanisme. Comme celui de Prierias, il fait peser tout le poids de l'argumentation sur la légitimité de l'autorité du pape et de l'Eglise. Les questions sur les sacrements, le purgatoire, les indulgences, etc., n'occupent qu'une place secondaire. Sa parution ne transforma pas le cours des événements. Le retour en arrière du révolté de Wittenberg n'était plus imaginable. Dès avril 1521 sortait de sa plume l'*Ad librum... Catharini... responsio* où se manifeste le peu d'estime dans lequel il le tient lui et son ouvrage. Si l'on songe que le 30 avril 1521, une nouvelle œuvre de Catharin contre Luther avait vu le jour, l'*Excusatio disputationis contra Martinum ad universas Ecclesias,* avant même qu'il eut connaissance de la *responsio,* on reste un peu confondu de la rapidité de ces joutes polémiques et l'on ne s'étonne plus guère de leur manque d'originalité et de profondeur théologique. La vivacité de la lutte et l'impétuosité des attaques imposaient à Catharin de faire vite et sans trop se soucier des formes extérieures. Cela même handicapait sa risposte, au moins dans les milieux humanistes, et plus encore chez l'adversaire, alors au faîte de son génie littéraire. L'*Apologia* de Catharin, bien accueillie donc dans les milieux ecclésiastiques, ne le fut qu'avec réserves chez les humanistes, et simplement ridiculisée par son ennemi. Quoi qu'il en soit de ses avatars elle constitue une des premières réponses d'envergure, et solide pour le fond, qui fut opposée à Luther. Avec celle de Prierias, elle inaugurait le mouvement italien d'opposition à Luther, ou plus simplement encore la contre-réforme théologique, dont les travaux postérieurs, mûris dans une atmosphère déjà plus apaisée, aboutiraient quelques dizaines d'années plus tard aux définitions tridentines. A ce titre l'*Apologia,* œuvre d'avant-garde, possède un réel intérêt qui légitime pleinement sa réédition dans le *Corpus catholicorum.*

Ch. Martin, S. J.

JEAN CALVIN. — *Institution de la religion chrestienne.* Livre premier. Edit. critique par J.-D. BENOIT. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1957, 25 × 16 cm., 266 p.

De son vivant, Calvin vit paraître quatorze éditions françaises de son Institution Chrétienne. Les sept premières, de 1541 à 1560, furent revues personnellement par le réformateur, qui leur fit subir diverses additions et modifications de plan. Ainsi, l'édition de 1541 compte 17 chapitres, celle de 1545 en compte 21, et celle de 1560 réunit ses 80 chapitres en 4 livres. Pour chaque nouvelle édition refondue, Calvin se servait de l'édition précédente et ajoutait en marge ou sur une feuille intercalaire les textes à ajouter. Il n'a presque jamais rien supprimé. Mais pour étudier l'évolution de son texte et, s'il y a lieu, de sa pensée, une réédition critique de l'Institution s'imposait, qui prît pour base l'édition de 1560. Or depuis un siècle cette édition n'a été rééditée que trois fois (la dernière en 1888). Et les éditions plus récentes, qui ont reproduit l'Institution dans son texte primitif de 1541, sont également épuisées. L'édition que voici répond à cette nécessité. Elle prend pour base le texte de 1560, autrement dit la forme définitive que Calvin a donnée à son Institution. Un système de notes indique les variantes par rapport aux éditions antérieures. Des dates mises dans la marge en regard du texte désignent les éditions dans lesquelles ledit texte apparaît pour la première fois. Bref, l'édition répond à toutes les conditions d'une publication de texte scientifique s'adressant au monde des savants et des chercheurs. Il faut féliciter l'auteur d'avoir ainsi rendu plus accessible un ouvrage

qui forme une des productions maîtresses du XVI[e] siècle, tant du point de vue philologique et littéraire, que philosophique et religieux. Le même texte, abrégé de ses notes critiques et de son introduction, a été édité en même temps à l'usage du grand public. R. Mols, S. J.

LETTRES ANCIENNES ET PALEOGRAPHIE

A. Quacquarelli. — *La retorica antica al bivio* (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum). Rome, Ediz. Scientifiche Romane, 1956, 24 × 17 cm., 215 p. Prix : 2.300 lires.

Cette rhétorique antique qui se trouve à la croisée des chemins c'est tout autant celle de Lucien que celle de Cyprien; le premier a vécu au milieu du deuxième siècle, le second, au milieu du troisième; la croisée des chemins est cette dualité de routes, qui s'est présentée à eux, tous deux païens et tous deux rhéteurs, au terme d'une crise religieuse : l'une était la route de la philosophie, et c'est celle que suivit Lucien qui adhéra à la doctrine, et plus exactement encore à la sagesse ou éthique, du moyen platonisme; l'autre était celle de la religion et de la foi, et c'est celle que choisit Cyprien converti au christianisme et devenu par la suite évêque de Carthage. L'un et l'autre de ces convertis nous a laissé un témoignage écrit de l'état d'âme par lequel il passa. Lucien nous a donné son dialogue *ad Nigrinum*, et Cyprien, sa lettre *ad Donatum*. L'étude de Quacquarelli s'est fixée sur l'analyse et l'intelligence de ces deux écrits si représentatifs de ces deux expériences religieuses parties d'un même fonds commun pour aboutir à deux termes totalement divergents. Il en a parcouru tous les aspects : historique, psychologique, philosophique, religieux, littéraire (analyse, plan des écrits, style, structure et rythme de la phrase, etc.). Il en a surtout étudié les personnages, Lucien, Nigrinus (Albinus ou personnage fictif?), Cyprien, leur histoire, leur enracinement dans l'*humanitas* de leur temps, la psychologie de leur conversion, la fermeté de leur adhésion à la solution choisie ou plus exactement les hésitations et les désillusions persistantes de l'un, dans la perception évidente de l'impossibilité de réaliser sur terre l'idéale « cité philosophique », la fermeté et la limpidité de la foi de l'autre, parfaitement épanouie dès son premier élan, et établie dans sa tâche personnelle et sociale de fils de Dieu régénéré et de frère de tous les hommes. En unissant dans la même étude ces deux écrits de tendance si différente, l'auteur a réussi à mieux mettre en évidence certains problèmes plus généraux de la rhétorique et de l'*humanitas* antiques, qu'il eut été difficile autrement de mettre aussi vigoureusement en relief. Ch. Martin, S. J.

E. Schwartz. — *Gesammelte Schriften*. Band II : *Zur Geschichte und Literatur der Hellenen und Römer*. Berlin, W. de Gruyter, 1956, 23 × 15 cm., x-355 p. Prix : 38,50 marks.

Le deuxième volume des *Gesammelte Schriften* d'Ed. Schwartz a paru 18 ans après le premier. A la différence de celui-ci, consacré à un nombre assez considérable d'écrits de circonstance ou d'intérêt général, devenus presque tous introuvables aujourd'hui, le deuxième est entièrement centré sur l'antiquité classique, ce qui lui assure une véritable homogénéité. Il reproduit quatorze articles ou recensions, puisés pour la plupart aux trois excellentes revues philologiques allemandes *Hermes* (*Timaeos' Geschichtswerk, Zu Menanders Perikeiromene, Die Berichte über die catilinarische Verschwörung*), *Philologus* (*Die messenische Geschichte bei Pausanias, Einiges über Assyrien, Syrien, Koilesyrien, Noch einmal über Syrien und Assyrien, Nachträge zur Aetna*) et *Rheinisches Museum* (*Quellenuntersuchungen zur griechischen Geschichte*). A quoi s'ajoutent un compte rendu de l'*Ilias und Homer* de Wilamowitz-Moellendorf (*Deutsche Literaturzeitung*), une étude fouillée sur *Prometheus bei Hesiod* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin), et enfin, quatre contributions, difficilement accessibles dans le texte original, et dont on appréciera d'autant plus la publication : les *Quaestiones Herodoteae*, les *Quaestiones Ionicae* et le *De Thrasymacho Chalcedonio*, qui parurent dans l'*Index lectionum scholarum in academia*

Rostochiensi (semestre d'été) de 1890-1892, ainsi que les *Notae de Romanorum Annalibus*, que Schwartz prononça comme *Rektoratsprogramm* de Göttingen en 1903. Schwartz avait aussi écrit en 1932 son *curriculum vitae* scientifique. Il a été publié pour la première fois en tête du volume. On le lira avec grand intérêt. Il illustre à sa manière et par un commentaire aussi personnel qu'approprié le jugement que Schwartz portait lui-même sur ses travaux et recherches scientifiques. Doué d'un dynamisme exceptionnel, le philologue ne reculait devant aucune entreprise. Lui-même s'est senti plusieurs fois mal armé pour telle ou telle recherche engagée prématurément et a reconnu la fragilité de ses hypothèses ou conclusions. Il montre aussi comment il fut amené peu à peu à s'intéresser à la littérature et à l'histoire chrétiennes antiques, en particulier sous l'impulsion de Mommsen. De cet immense héritage les *Gesammelte Schriften* rassemblent le plus durable et le plus représentatif. Le tableau resterait incomplet si le panneau du secteur chrétien si fortement brossé par Schwartz y manquait. Les éditeurs nous laissent espérer la parution d'un troisième volume qui lui sera consacré. Centré sur nos études mêmes ce volume retiendra tout particulièrement l'attention. Ch. Martin, S. J.

Scriptoria medii aevi helvetica. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters. T. VII : *Schreibschulen der Diözese Konstanz. Aargauische Gotteshäuser.* Hrsg. u. bearb. v. A. Bruckner. Genève, Roto-Sadag, 1955, 40 × 28 cm., 152 p. de texte et LX planches.

Le septième volume des *Scripta medii aevi helvetica* (cfr *N.R.Th.*, 1947, p. 748; 1953, p. 443) décrit les anciens dépôts de manuscrits et des *Scriptoria* concentrés dans le Canton d'Aargau dans l'ancien diocèse de Constance. Il s'agit cette fois dans l'ensemble plutôt que de *scriptoria* proprement dits, de bibliothèques d'églises paroissiales, généralement modestes, comme à Aarau (église Saint-Maurice), Baden (église Notre-Dame), Brugg (église Saint-Nicolas), Merenschwand, près de Muri (église Saint-Vite), ou de collégiales, comme à Zofingen (bibliothèque et église capitulaires), ou encore de couvents, comme à Aarau (Sainte-Ursule, augustiniennes), Gnadenthal (clarisses?), Königsfelden (couvent double franciscain), Zofingen (béguines du Tiers-Ordre de S. François), Zurbach (vraisemblablement monastère double bénédictin). Il n'est pas impossible que l'un ou l'autre de ces dépôts n'ait été doté, ne fut-ce que pour un temps restreint, d'un véritable *scriptorium*. On en a des traces mais rares, pour Zurbach, et peut-être aussi pour la bibliothèque du chapitre de Zofingen. Ce qui subsiste surtout de ces anciens fonds d'importance très variable ce sont les recueils d'archives plus ou moins complets, livres ou registres de comptes, de rentes, chroniques monastiques ou paroissiales, livres anniversaires, et aussi, cela va de soi, manuscrits liturgiques, bréviaires, missels, etc. Nombreux sont les fragments sauvés de l'oubli pour avoir servi au cours des temps de reliure, ou de couverture à des livres plus récents. La plupart de ces débris sont actuellement conservés, après les diverses suppressions ou spoliations des couvents au temps de la Réforme ou au siècle dernier, à la Bibliothèque cantonale ou aux Archives de l'Etat à Aarau. Très rares, par contre, sont les manuscrits littéraires intacts (p. ex. Livre d'heures de la reine Agnès, XII^e siècle, à Zofingen, aujourd'hui à la Bibliothèque du gymnase bénédictin de Sarnen). De la mosaïque de fonds décrits dans ce volume, trois noms toutefois émergent qui lui donnent sa pleine valeur : Muri, Hermetschwil et Wettingen. Les deux premiers de ces noms sont en contact étroit. La fondation de l'abbaye bénédictine de Muri remonte à 1027. Elle fut effectuée sous le patronage de l'abbaye d'Einsiedeln, alors en plein épanouissement. Ce fait a son importance, car le moine Reginbold et les calligraphes mis au service de la nouvelle fondation par Einsiedeln, y transmirent certainement aussi les traditions de ce grand centre d'étude et de transcription de manuscrits. La Bibliothèque fut dès ses premiers temps enrichie d'ouvrages provenant de Reichenau, Saint-Gall et Einsiedeln. Dès l'érection du monastère, le *scriptorium* paraît avoir connu une activité intense en liaison avec les traditions d'Einsiedeln. Celle-ci se relâcha par la suite pour faire place, au tournant des XI^e/XII^e siècles, à l'influence de St.-Blasien. Un catalogue détaillé qui date du

milieu du XII[e] siècle nous donne une vue d'ensemble assez précise de la Bibliothèque à cette époque. Plus de cent ouvrages y sont mentionnés. On y note, outre les œuvres spécifiquement monastiques, la présence d'un fonds de grammaire, comput, musique et rhétorique et en particulier de littérature classique. Ce fonds a malheureusement aujourd'hui presque complètement disparu à la suite des incendies, guerres et pillages. Actuellement les débris de la collection des manuscrits de Muri se trouvent répartis en deux dépôts principaux, l'un à Sarnen (Gymnase bénédictin), et l'autre à Aarau (Bibliothèque cantonale, et Archives de l'Etat). Muri a été, dans le canton d'Aargau, le *scriptorium* et la bibliothèque de loin les plus importants. A son nom est intimement lié celui du monastère de Hermetschwil, constitué par le transfert en cette localité des moniales bénédictines de Muri, probablement vers la fin du XII[e] siècle. L'abbaye resta de longs siècles sous la juridiction et l'influence de Muri. Nous possédons encore, outre de nombreuses pièces d'archives, un certain nombre de fragments d'ouvrages possédés par la Bibliothèque de ce monastère mais il est impossible de distinguer s'ils y entrèrent par voie d'acquisition, en provenance de Muri par exemple, ou pour avoir été transcrits sur place. Nous n'avons aucune information sur l'existence d'un *scriptorium* à Hermetschwil. Quant au troisième centre, l'abbaye cistercienne de Wettingen, fondée en 1227, il connut, par contre, une activité intense dès ses débuts, comme en témoignent les relations et inventaires laissés par un de ses moines Jean de Strasbourg († après 1273) qui y fut longtemps *scriptor,* archiviste et bibliothécaire. Nous sommes malheureusement beaucoup moins bien informés pour les siècles suivants, d'autant que l'incendie de 1507 paraît avoir tout anéanti. — L'intérêt de ce septième volume des *Scriptoria medii aevi helvetica* paraît donc bien résider en ce qu'il fournit un tableau d'ensemble sur ce que nous pourrions appeler l'histoire et la vie des bibliothèques et *scriptoria* suisses de moyenne envergure au moyen âge. Pas plus que celle des grands dépôts, celle-ci ne doit être négligée si l'on veut prendre une conscience exacte du passé. Comme les volumes précédents, le recueil se signale par l'abondance, la précision et la netteté de sa documentation photographique, qui en font presque un volume d'art tout autant que de paléographie. Ch. Martin, S. J.

E. A. Lowe. — *Codices latini antiquiores.* A palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the ninth Century. Part VII : *Switzerland.* Oxford, Clarendon Press, 1956, 44 × 31 cm., XII-61 p., 50 pl., N[os] 842-1023.

Le tome VII des *Codices latini antiquiores* de Lowe nous maintient dans la même ambiance que celui de Bruckner. Car lui aussi est consacré à la description des manuscrits suisses. Simple coïncidence matérielle d'ailleurs : les ouvrages des deux savants répondent, en effet, à des préoccupations bien différentes. Bruckner s'est donné pour tâche de faire revivre les *Scriptoria* et anciennes Bibliothèques médiévales de la Suisse, Lowe présente et analyse, essentiellement du point de vue paléographique (très rapidement seulement du point de vue documentaire), les manuscrits latins actuellement conservés dans les bibliothèques suisses et antérieurs à l'an 800. Même au point de vue du matériel manuscrit rassemblé les ouvrages ne coïncident donc que fort partiellement. Le recueil de Lowe décrit 198 manuscrits. Ce chiffre n'est que fort approximatif. Car la Suisse possède un nombre proportionnellement grand de manuscrits « marginaux » dont la date exacte peut être tout aussi bien antérieure que postérieure à l'an 800. Dans l'incertitude il a bien fallu trancher. Tout ce qui est publié n'est donc pas nécessairement antérieur à 800 et parmi ceux qui n'ont pas été publiés, l'un ou l'autre auraient peut-être droit à être accueillis. L'éditeur a tenu compte dans son choix de l'intérêt paléographique des œuvres de date marginale, si bien que rien d'important n'a été omis. Pour ce qui est des caractéristiques des manuscrits suisses, elles sont, à peu de variantes près, les mêmes que celles constatées ailleurs. Au sujet des matières les proportions antérieurement observées sont toujours valables dans leur ensemble : très large prédominance des manuscrits patristiques (plus de la moitié), bibliques (une trentaine), liturgiques (même nombre), les manuscrits d'auteurs profanes ou d'intérêt non spécialement religieux (grammaires, glossaires, droit, médecine, géographie, etc.)

forment le très petit nombre. Ils se rencontrent, chose à noter, proportionnellement plus nombreux à l'état de palimpsestes. Et ceux-ci sont fréquents (33 sur 198). La Suisse possède quelques raretés insignes : un exemplaire remarquable de la capitale carrée (fragment de Virgile à Saint-Gall, V^e siècle), un autre, intéressant mais palimpseste, de la capitale rustique (feuillet de Térence, V^e siècle, à Saint-Gall) ainsi que plusieurs onciales et semi-onciales, de même époque ou fort proche (texte de la vulgate hiéronymienne, presque contemporain du saint, Saint-Gall; texte de l'*Itala*, V^e siècle, Saint-Gall, etc.). Une source particulière d'intérêt des manuscrits conservés en Suisse est leur grande variété d'origine : irlandaise, anglo-saxonne, italienne, française. Cet afflux de manuscrits étrangers s'explique par l'efflorescence des monastères helvétiques à l'époque carolingienne. Recopiés dans les *scriptoria* suisses, ils ont donné naissance à ces manuscrits légèrement postérieurs du terroir suisse, que caractérisent, du point de vue paléographique, les deux variétés de minuscules dites rhétienne (région de Chur) et alémanique (régions de Saint-Gall et Reichenau). La Suisse mérite donc amplement le volume que M. Lowe lui a consacré, et le nombre considérable de ses témoins a fait dépasser largement le millier de manuscrits recensés jusqu'à présent dans les *Codices latini antiquiores*. Nos vœux ne peuvent qu'accompagner M. Lowe dans ses derniers efforts pour mener à son achèvement son œuvre gigantesque qui comptera parmi les plus fondamentales, et les meilleures, dans le domaine de la paléographie latine, tant par l'étendue de ses investigations, que par la précision et la sûreté de ses jugements.

Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques sous la direction de R. Aubert et E. Van Cauwenbergh. Fasc. 78 : *Dabert-Denys*. Paris, Letouzey, 1957, 28 × 20 cm., col. 1-256. Prix : 1.300 frs.

Ce nouveau fascicule du célèbre dictionnaire est le fruit de la collaboration d'une cinquantaine de spécialistes. Il applique pour la première fois diverses mesures prises en vue d'accélérer à l'avenir le rythme de la parution : renvoi à d'autres notices du même dictionnaire ou à des notices homonymes du *Dictionnaire de Théologie catholique* ou du *Dictionnaire de Droit canonique*, des mentions qui ne seraient qu'une simple redite en d'autres mots; renvoi à un supplément prévu à la fin de chaque volume pour y réunir toutes les notices qui ne seraient pas prêtes en temps utile. Les articles géographiques les plus importants concernent la Dalmatie (par un historien yougoslave, J. Lučić), le Danemark (par le P. Raulin, de Lund), la ville de Damas (avec une quadruple liste des métropolites grecs, jacobites, nestoriens et latins), l'évêché de Dax (avec une carte), les archevêchés indiens de Dacca et de Delhi (par E. Hambye, de Kurséong), l'abbaye toulousaine de la Daurade (par E. Delaruelle). Parmi les notices biographiques, outre la série des David, des Démétrius, des Denys, il faut noter celle du P. Becqué sur le cardinal Dechamps et celle, très documentée, de A. Walz sur le P. Denifle. Plusieurs notices concernant des personnalités mortes en plein XX^e siècle figurent sans doute pour la première fois dans un répertoire biographique : ainsi dom Delatte, 3^e abbé de Solesmes, le missiologue jésuite P. Dahmen et son collègue orientaliste Joseph Dahlmann. R. Mols, S. J.

J. Stevenson. — *A New Eusebius*. Documents illustrative of the history of the Church to A.D.337. Londres, S.P.C.K., 1957, 22 × 14 cm., xx-427 p. Prix : 21 sh.

Le but de l'éditeur est de réunir en traduction anglaise tous les textes anciens les plus importants sur lesquels se base une étude de l'histoire de l'Eglise depuis ses origines jusqu'à la mort de Constantin. Une sorte de transposition en anglais de l'« Enchiridion » de Kirch, mais limitée aux trois premiers siècles et adoptant un point de vue et un classement différent. Les 319 extraits, repris en

traduction (parfois légèrement corrigée) aux meilleures éditions existant à l'heure actuelle, sont rangés, non par ordre chronologique d'auteurs, mais par ordre principalement idéologique et par ordre chronologique des événements auxquels ils se rapportent. C'est ainsi que l'on trouve groupés dès le début les cinq textes concernant la persécution de Néron : Tacite, Suétone, Clément de Rome, Eusèbe et Sulpice Sévère. On trouve, l'un après l'autre, un large choix d'extraits concernant les principales personnalités hérétiques des trois premiers siècles : Simon le Magicien, Basilide, Valentin, Cérinthe, Marcion, Apelles, Montan, Fronton et Celse (en tout plus de 60 numéros). Les auditeurs les plus fréquemment mis à contribution sont, bien entendu, Eusèbe, Lactance, Socrate, Sozomène, Optat de Milève, parmi les historiens; Irénée, Tertullien, Cyprien, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, parmi les autres. Mais il y a aussi des récits de persécutions, des textes conciliaires; il y a trois « libelli » retrouvés en Egypte; il y a le carré magique; il y a le fragment du canon de Muratori. Un bon nombre d'extraits sont accompagnés de notes explicatives (p. ex. les « Danaïdes et les Dircés » de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens). Sans les éviter systématiquement, l'auteur n'a fait aucun effort pour rassembler les textes concernant le primat de saint Pierre ou son séjour à Rome. Il cite à ce sujet un texte de Tertullien et le fameux passage de saint Irénée; mais il renonce explicitement à les commenter (cfr p. 121). Bref, un ouvrage qui rendra de fort bons services tant aux professeurs qu'aux étudiants. R. Mols, S. J.

W. Holtzmann. — *Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des Hohen Mittelalters.* Ausgewählte Aufsätze. Coll. Bonner Historische Forschungen, 8. Bonn, L. Röhrscheid, 1957, 23 × 16 cm., 238 p.

Pour fêter le 65e anniversaire de l'historien rhénan, Walter Holtzmann, professeur à Bonn et deuxième fondateur de l'institut historique allemand de Rome, un groupe de ses anciens élèves et amis ont eu l'heureuse idée de réunir en un volume une série d'articles qu'il publia dans divers périodiques à des dates s'échelonnant entre 1924 et 1953. Ils en choisirent dix qui traitent tous de l'histoire pontificale ou ecclésiastique du XIe et du XIIe siècles. Trois d'entre eux concernent la querelle des investitures et la lutte du sacerdoce et de l'Empire. La politique orientale des papes, la tentative de reconstituer l'unité chrétienne sous Urbain II et les relations entre Alexandre III et la Hongrie, font l'objet de trois autres études très documentées. Ajoutons : une monographie sur Laurent d'Amalfi, une sur la personnalité poétique du cardinal Deusdedit, une sur l'évêque de Coire, Henri II, une enfin sur l'emploi de Gratien dans la chancellerie pontificale au XIIe siècle. L'ouvrage se termine par une bibliographie des principales études historiques publiées par le grand historien. Elle compte 61 numéros, soit en moyenne de 3 à 4 par année de pleine activité. Tous traitent de la même époque, dont l'auteur a fait son domaine de prédilection. R. Mols, S. J.

Fr. X. Seppelt. — *Geschichte der Päpste.* Band IV. *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance von Bonifaz VIII bis zu Klemens VII.* Munich, Kösel, Neu bearbeitet von G. Schwaiger. 2e édit., 1957, 22 × 14 cm., 527 p. Prix : 33 marks.

Les lecteurs de la *N.R.Th.* apprendront avec satisfaction que le décès du professeur munichois, F. X. Seppelt, n'a pas interrompu la publication de sa belle histoire des papes, dont les trois premiers volumes parus de 1954 à 1956 leur furent déjà présentés. Ce tome quatrième englobe 27 pontificats et recouvre un peu plus de deux siècles. L'ouvrage s'adresse à un large public cultivé. Le récit est composé d'une manière suivie, évitant toute surcharge d'érudition, mais tenant compte des dernières acquisitions de la recherche historique. Le texte de la première édition, parue en 1941, a été soigneusement revu et la très copieuse bibliographie, qui groupe près de 2000 titres, est entièrement mise à jour et constitue un instrument de consultation des plus utiles. Il s'agit, bien entendu, d'une histoire des papes et non d'une histoire de l'Eglise dans son ensemble,

moins encore d'une histoire du christianisme. Ce sont surtout les événements intéressant l'histoire externe qui se trouvent racontés. Mais l'auteur n'a pas hésité à formuler des jugements sévères, partout où il le fallait : ainsi pour Alexandre VI et Clément VII, mais aussi pour Léon X, auquel il préfère manifestement Jules II. Si l'ouvrage continue à paraître au même rythme, il formera dans une couple d'années la synthèse la plus récente recouvrant les vingt siècles de notre histoire chrétienne. R. Mols, S. J.

L. A. Veit & L. Lenhart. — *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 15 cm., XII-332 p. Prix : 19,80 marks.

L'histoire de la piété populaire constitue sans doute le secteur le plus négligé de toutes les sciences s'intéressant au passé du catholicisme. On peut même se demander jusqu'à quel point cette lacune déforme l'image que nous nous sommes formée du passé chrétien. C'est dire l'intérêt que présente un ouvrage comme celui-ci, non seulement pour les historiens, mais pour tous ceux qui se consacrent à la psychologie des groupes, à la sociologie et à l'apostolat. D'autant plus que la période du baroque a imprimé une marque très profonde sur le christianisme populaire, à tel point que notre catholicisme du XX^e^ siècle en est encore fortement imprégné, surtout dans les milieux les plus traditionalistes. En 1936, L. A. Veit, professeur d'histoire ecclésiastique à Fribourg, publia une étude sur les usages de la piété populaire en Allemagne au moyen âge, qui fut très favorablement accueillie par la critique. L'ouvrage que voici fait suite à cette étude et est conçu dans le même esprit. Le texte en fut revu et complété, après la mort de son premier auteur, par L. Lenhart, professeur à Mayence. Plus encore que par sa valeur scientifique irréprochable et par l'originalité foncière de son sujet, l'ouvrage s'impose à l'attention de tous les historiens par la richesse et la couleur de son contenu. Une première section décrit les quatre caractères fondamentaux de la piété du baroque : elle est cérémonielle, sacramentelle, confessionnelle et officiellement protégée. Une deuxième section — de loin la plus importante — traite de ses moyens d'expression. On y trouve nombre de détails, plus pittoresques les uns que les autres, sur les us et coutumes, les formules de prières, les superstitions et vaines observances, le folklore religieux, l'envahissement du culte et de la piété par la luxuriance des éléments surérogatoires, la place de la Bible, du catéchisme, des sermons, des missions populaires et des cérémonies de dévotion, l'efflorescence des confréries de piété, le développement des pèlerinages, les procès de sorcières, les drames religieux et liturgiques, et bien d'autres choses encore. Les matériaux proviennent en majeure partie de l'Allemagne rhénane et bavaroise. Ils sont empruntés aux rituels diocésains, décrets synodaux, lettres pastorales, ouvrages de piété, « libri miraculorum » des grands pèlerinages, sermons des principaux prédicateurs, Abraham a S. Clara, Prokop von Templin, Johannes Wild. A mentionner encore les nombreux détails sur le culte de l'Eucharistie, du Sacré-Cœur, de la Sainte Vierge et des saints. Le lecteur comprendra mieux aussi la réaction entreprise sous les auspices de l'« Aufklärung » dans un sens de plus grande épuration et qui se trouve décrite dans une troisième section. Peut-être même ira-t-il jusqu'à penser que Joseph II, l'empereur sacristain, n'avait pas tort sur toute la ligne? R. Mols, S. J.

St. Polčin, S. J. — *Une tentative d'Union au XVI^e^ siècle : La mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581-1582).* Coll. Orientalia Christiana Analecta, 150. Rome, Instit. Oriental., 1957, 24 × 17 cm., XVI-142 p. Prix : 1.500 lires.

De toutes les missions diplomatiques confiées par la papauté au célèbre jésuite Antoine Possevin, celle qui le conduisit par deux fois dans le pays gouverné par le tsar Ivan le Terrible est la plus célèbre. Il s'agissait officiellement d'une mission d'arbitrage dans le conflit armé qui opposait le tsar à son rival le roi de Pologne, Etienne Bathory. En réalité, Possevin avait reçu des instructions détaillées lui enjoignant de mettre à profit son passage par la capitale russe et

les relations qu'il y nouerait pour poser les bases d'un rétablissement de l'unité religieuse entre Rome et Moscou. Tandis que l'aspect diplomatique de sa mission avait déjà fait l'objet de plusieurs études historiques, personne n'en avait encore étudié cet aspect religieux. Il faut savoir gré au P. Polčin d'en avoir fait le sujet d'une thèse de doctorat présentée en 1951 et dont voici la publication. Le corps de son étude comporte quatre chapitres. Les circonstances ayant amené l'envoi de Possevin en Russie, son voyage, ses premiers pourparlers et son premier commentaire sur la Moscovie forment le chapitre 1^er^. Le suivant est consacré aux colloques et entretiens que le jésuite eut avec le tsar, du 18 févr. au 4 mars 1582. Le troisième est une analyse des trois écrits unionistes composés par Possevin pour Ivan le Terrible : « Scriptum Magno Moschoviae Duci traditum » ; « Interrogationes et responsiones de Processione Spiritus Sancti » et « Capita quibus Graeci et Rutheni a Latinis dissentiunt ». Le dernier est intitulé « Réflexions historiques et critiques sur les projets unionistes de Possevin ». En appendice, se trouvent reproduites les pages de l'Autobiographie de Possevin traitant de la religion des Moscovites. Le diplomate jésuite nous apparaît tout au long de ce récit singulièrement mieux au courant des choses orientales que la grande majorité de ses contemporains occidentaux. Il fait preuve d'un zèle admirable et d'une endurance à toute épreuve dans l'accomplissement d'une mission difficile. Mais il suffit de lire cet ouvrage pour comprendre que sa mission était vouée à un échec dont la responsabilité n'incombe pas uniquement au despote régnant sur toutes les Russies. R. Mols, S. J.

J. A. O'Donohoe. — *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation.* Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. IX. Louvain, Publications Universitaires, 1957, 23 × 15 cm., VI-194 p.

On sait que l'institution des séminaires diocésains fut un des mérites principaux du Concile de Trente dans le domaine disciplinaire. S'il y a une telle différence entre la formation du clergé paroissial actuel et ce qu'elle était au moyen âge, le motif principal en fut le décret XVIII de la 23^e^ session du concile, adopté le 15 juillet 1563 et appliqué, peu à peu, dans la plupart des diocèses de la chrétienté. Mais ce décret lui-même ne fut qu'un point d'aboutissement. En une étude claire et précise, l'auteur montre comment ce joyau de la législation tridentine fut élaboré et sous l'action de quelles influences il a fini par prendre sa forme définitive. Dès 1537, la commission de réforme créée par Paul III pour préparer le Concile s'occupa de la formation du clergé. La question revint sur le tapis à la 5^e^ session (avril 1546), puis à Bologne l'année suivante. Mais elle ne fut pas examinée dans toute son ampleur : on se borna à parler d'une meilleure formation scripturaire et d'une sévérité plus grande dans l'admission aux ordres. Deux événements extra-conciliaires permirent au problème d'atteindre son degré de maturation : la fondation du Collège Germanique à Rome par les Pères Jésuites et la rédaction par le cardinal Réginald Pole d'une législation complète destinée à réorganiser la formation du clergé anglais. D'après l'auteur, le projet adopté à Trente se serait inspiré — parfois même à la lettre — de cette législation. Une autre influence fortement soulignée par l'auteur fut celle du P. Claude Le Jay, jésuite. Et avec raison. Mais nous pensons qu'il travestit quelque peu les perspectives, lorsqu'il donne à entendre que l'œuvre tridentine en matière de formation cléricale ne faisait que renouer avec une ancienne tradition augustinienne et monastique, par-delà plusieurs siècles de décadence. Il ne nous paraît pas prouvé du tout que les derniers siècles du moyen âge aient marqué un recul sur ceux qui précédèrent. Enfin, rendre la phrase « una tantum et ea, quam virginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus » par « under certain conditions destined to protect their celibacy » (p. 3), nous paraît pour le moins étrange. R. Mols, S. J.

L. Grégoire. — *Le « divorce » de Napoléon et de l'impératrice Joséphine.* Etude du dossier canonique. Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris. Paris, Letouzey et Ané, 1957, 25 × 16 cm., 244 p.

Après tout ce qu'en ont écrit Thiers, d'Haussonville, Welschinger, Lecoy de la Marche, Madelin, Masson, Latreille et tant d'autres, y avait-il encore quelque chose de neuf à dire concernant le fameux « divorce »? Il faut le croire, puisque cet ouvrage constitue en substance la matière d'une thèse de doctorat en droit canon. Thèse dont le sujet et le contenu intéresseront au moins autant les historiens que les canonistes. Tous les documents publics concernant cette célèbre affaire étant conservés, soit aux Archives Nationales, soit à celles de l'Archevêché de Paris, et ayant été dépouillés depuis longtemps, la question ne pouvait être renouvelée que par un déplacement des perspectives. Or ce déplacement s'imposait, le problème ayant été examiné jusqu'ici du point de vue de l'historien, alors qu'il s'agit d'une cause canonique, jugée par un tribunal d'Eglise. On ne peut apprécier la valeur d'un jugement rendu qu'après avoir comparé les faits, le droit et la sentence, tels que les juges pouvaient en avoir connaissance. Comme les membres de n'importe quel tribunal, ceux de l'Officialité de Paris en 1810 ne pouvaient juger que « secundum acta et probata ». Et il leur fallait bien se tenir au for externe. Après une première partie constituant une présentation des dossiers d'archives avec reproduction in-extenso des pièces les plus importantes, l'auteur passe à l'étude juridique de la question. Il insiste fortement sur le fait qu'en 1810, le clergé constituant les officialités avait encore subi la formation gallicane de l'ancien régime : ce qui a son importance au sujet des empêchements de mariage et des causes matrimoniales intéressant les souverains. En effet, le soi-disant « divorce » de Napoléon fut en réalité, comme on le sait, une procédure en nullité de son premier mariage avec Joséphine de Beauharnais. On sait les circonstances mélodramatiques dans lesquelles ce mariage fut « bâclé » la veille même du couronnement impérial. Les raisons mises en avant pour en invoquer la nullité furent : le défaut de présence du propre curé; le défaut de présence des témoins; le défaut de consentement de la part de l'Empereur. Comme on le sait, l'officialité diocésaine, puis la métropolitaine, rendirent une sentence favorable à la requête impériale. Prévoyant qu'elle donnerait lieu à de nombreuses critiques, le promoteur diocésain Rudemare rédigea un « Narré de la procédure » destiné à écarter les reproches d'usurpation de juridiction, de précipitation et de prévarication. Après examen minutieux des pièces du dossier, l'auteur conclut que les juges de 1810 ont appliqué le droit avec science et conscience. Les difficultés soulevées par la plupart des historiens proviennent d'une méprise : ils interprètent le défaut de consentement comme d'un manque de liberté, invraisemblable chez un despote tout-puissant, alors qu'il s'agit en réalité d'une simulation de consentement. Cette simulation fut-elle réelle ou seulement invoquée pour les besoins de la cause, Dieu seul le sait.

R. Mols, S. J.

MISSIOLOGIE

A. B. DE SÁ. — *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia.* Vol. II *(1550-1562).* Lisbonne, Agência Geral do Ultramar, 1955, 25 × 17 cm., XXXII-657 p.

Les sources d'archives de ce volume sont exclusivement portugaises; elles se complètent par certains extraits des *Documenta Indica* (des *M.H.S.J.*). Les auteurs des pièces sont surtout des jésuites, et certains fonctionnaires. L'Index, qui se présente comme « géographique, onomastique et idéographique » répond fort bien aux deux premiers adjectifs; très peu au point au troisième; ce fait est regrettable, et ralentira la consultation chaque fois que celle-ci porte sur un « sujet » et non sur un nom propre. Souhaitons qu'aux volumes suivants de cette très utile collection, l'index soit ainsi élargi. Pour le reste, la présentation est soignée, et méthodique; nous attendrons donc avec intérêt la continuation de l'œuvre, particulièrement à une époque où l'on parle tant de l'Insulinde.

J. Masson, S. J.

A. DA SILVA REGO. — *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India.* Vol. II *(1569-1572).* Lisbonne, Agência Geral do Ultramar, 1955, 25 × 17 cm., XLIV-1008 p.

L'auteur poursuit sa route d'un bon pas, suivant des sources portugaises. On souhaiterait un sommaire des longues pièces, et un *index rerum*, ce qui faciliterait l'usage... Ce IIe volume se compose pour 1/10e de quelques documents jésuites, pour les 9/10es du Manuel des Ermites (de S. Augustin), dont on sait le rôle capital en Inde Portugaise. Ce catalogue, nécrologe, aide-mémoire, de 1572, donne en 500 pages des milliers de données sur des centaines de personnes. On s'en découragerait et on s'y perdrait, n'était l'index onomastique très fouillé, réalisé avec patience et clarté, malgré de constantes synonymies dans les noms séculiers ou les noms de religion : il y a 8 Manuel de Almeida, 10 Antoine de S. Marie, etc.! On trouve également dans le Manuel des notices intéressantes sur les différentes maisons, leur histoire, les multiples dévotions qui fleurissaient dans leurs églises, ainsi que sur certains couvents de religieuses, dont les Pères avaient la direction spirituelle. Tous documents utiles à l'historien et fort bien présentés.

J. Masson, S. J.

A. Brásio, C.S.Sp. — *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental (1600-1610).* Vol. V. Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, 1955, 25 × 17 cm., xliv-667 p.

Ce volume, composé avec soin, continue sur une base de recherches plus large ses prédécesseurs. Les documents consultés à l'étranger (Madrid, Valladolid, Rome, Londres) sont plus nombreux. Il en est de même, du reste, des documents portugais. La période est particulièrement intéressante : exposé de difficultés économiques, et de conflits d'autorité; renseignements sur l'action ou l'établissement de divers groupes (jésuites, carmes, etc.); comptes rendus de l'état religieux du pays; toute une série de documents sur l'ambassade de Dom Jean Antoine Emmanuel, congolais, à Rome, au nom du roi africain son parent, etc. On ne peut que louer cette œuvre qui, avec sincérité, montre les grandeurs et — inévitablement — les faiblesses humaines de l'effort portugais en Afrique.

N'eût-il pas été utile de mettre, au début du volume, un résumé historique lié de la période en question et, à la fin, dans l'index analytique, de ne pas s'en tenir aux noms mais de recenser aussi les grands sujets. La consultation en serait très facilitée, et cet utile volume en deviendrait plus utile encore.

J. Masson, S. J.

W. H. M. Van der Marck, O.P. — *Statuta pro missionibus recentiora* inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata. Coll. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 22. Munster, Aschendorff, 1958, 24 × 16 cm., xvi-92 p. Prix : 8,50 marks.

Les « statuta pro missionibus » constituent un genre littéraire récent : les initiateurs en furent les Capucins, et la Congrégation de la Propagande depuis 1910 environ insista pour la composition de pareils recueils. Il en existe actuellement une vingtaine. Le Père Van der Marck nous donne pour chacun la table des matières; puis il regroupe le contenu de tous par sujet selon les deux rubriques classiques : *De personis, De bonis.* Il ne peut faire de synthèse puisque ces documents règlent surtout les rapports juridiques entre l'Institut Missionnaire comme groupe religieux et l'autorité ecclésiastique, et que la situation de ces deux contractants ou collaborants est à l'origine bien diverse. On ne trouvera pas ici beaucoup de spiritualité ou de méthode missionnaires, qui relèvent d'autres documents : Directoires, etc. Mais, au point de vue du droit, ce relevé des diverses situations existantes est très éclairant; soigneusement fait, judicieusement groupé; il servira très utilement aux spécialistes juristes missionnaires.

J. Masson, S. J.

H. Rusche. — *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission.* Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-

Universität Münster-Westfalen. Heft 7. Munster, Aschendorff, 1958, 21 × 15 cm., 48 p. Prix : 3 marks.

A une époque où tant de gens sont « déplacés » malgré eux et où tant d'autres se déplacent pour leur plaisir, cette étude revêt un caractère d'actualité. L'accueil, si fréquent aux siècles anciens, et hors d'Europe, jusqu'à nos jours, s'est chez nous, chrétiens occidentaux, restreint, officialisé. Cet exposé nous montrera à la fois l'urgence de la charité ouverte à une universelle communion, et la profondeur d'enracinement de cette « communion », partant de l'Eucharistie et préparant l'éternel festin. Cette étude est claire, méthodique, informée.

J. Masson, S. J.

Mgr H.-A. Chappoulie. — *Luttes de l'Eglise. I. Perspectives missionnaires.* Paris, Fleurus, 1957, 22 × 15 cm., 274 p.

Avant de prendre en charge l'évêché d'Angers, Mgr Chappoulie avait été directeur des Œuvres Pontificales Missionnaires de Paris. Dans l'une et l'autre charge, l'occasion lui est venue d'aborder par la parole ou la plume bien des sujets essentiels concernant l'apostolat d'outre-mer ou l'effort métropolitain. Il l'a fait, et continue à le faire avec une lucidité et une intrépidité, servant un sens aigu de l'actualité, qui font de lui un des porte-parole de l'Eglise en France. Ce premier des deux volumes qui garderont son œuvre est consacré aux Missions et à l'Evangélisation en France. Dans une première partie nous sont décrits de grands missionnaires (Xavier, Libermann, A. M. Javouhey, Pallu), et surtout sont envisagées des questions aussi essentielles que le rapport entre mission et civilisation, entre missions et patriotisme, exposés qui débouchent naturellement dans la question du clergé indigène.

La seconde partie du volume nous place surtout devant le problème de la déchristianisation des masses conjuguée avec le nombre insuffisant des prêtres; il y est question des prêtres-ouvriers, de l'action catholique, de l'apostolat laïc et des crises actuelles. On voit immédiatement le caractère actuel de ces déclarations. — Il y a peu, nous entendions Mgr Chappoulie parler à des étudiants de tous pays sur la fraternité interraciale; toute l'assistance fut frappée du réalisme, de la clarté, de la vigueur de cette causerie *ex abrupto* qui dura une heure. Dans le volume ici recensé, ce sont les mêmes qualités lumineuses qui se retrouvent. Tout chrétien conscient trouvera profit à le lire et à le méditer.

J. Masson, S. J.

H. Kraemer. — *The Communication of the Christian Faith.* Philadelphie, Westminster Press, 1956, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : $ 2.50.

Quiconque a lu le gros livre de M. K. sur : Le Message chrétien dans un monde non-chrétien, en retrouvera ici les préoccupations et les présupposés. La nature humaine est fondamentalement viciée; elle n'offre donc plus aucune « préparation évangélique » comme l'entendent les anciens apologètes ou les missiologues actuels; le Message est en principe incommunicable; il ne peut trouver son expression adéquate en aucune parole ou pensée (p. 36). Ni non plus dans aucune institution, et certainement pas dans l'Eglise-société, rabaissée au rang d'un groupe d'hommes plus ou moins efficient. La Bible elle-même n'est pas à prendre et croire comme texte infaillible mais à vivre. Il n'y a pas de remèdes « humains » par amélioration de l'« approach » ou de la « communication » dans leurs éléments naturels. Au contraire, l'« Eglise » ne retrouvera son sens et le message sa force, que comme proclamation sans ambages du « scandale » et de la « folie » évangélique. L'exposé est compact, parfois plus affirmatif que probant; mais sérieux, informé, et par son intransigeance même, frappant. Il peut faire réfléchir et, sans convaincre de ses conclusions ou de ses présupposés, amener à ne point surestimer les « recettes » humaines. J. Masson, S. J.

D. A. McGavran. — *The Bridges of God.* A Study in the Strategy

of Missions. Londres, World Dominion Press, 1957, 18 × 12 cm., XVI-158 p. Prix : 7/6 sh.

La grande idée de ce livre est qu'en tactique, les missions actuelles ont besoin d'une refonte presque radicale. Il oppose : la méthode traditionnelle de la « station missionnaire », petit monde presque complet, aux appels duquel le monde extérieur est supposé ne pas rester sourd, mais qui pourtant demeure coupé de la vie réelle de ce monde extérieur ; et cette méthode que les protestants appellent généralement *mass-movements,* mais que l'auteur veut qu'on nomme : *people-movements.* C'est beaucoup plus qu'une distinction de mots : le peuple est une communauté organique, menant une vie propre et très liée, dotée d'une permanence et d'une plénitude dont manque la masse, aggrégat amorphe. Ce sont des « peuples » qu'il faut gagner, pour faire le « peuple de Dieu ». Cette étude fait penser ; elle est voisine, dans ses préoccupations, des idées de plus en plus « communautaires » qu'on se fait de l'agent comme de l'objet de la mission. Planter l'Eglise universelle, en transformant chaque « peuple » en « église locale », à la fois auto-suffisante et responsable : si c'est de cela qu'il s'agit, les conséquences pratiques peuvent aller loin... Et ce livre peut mener loin la réflexion... Grand mérite. J. Masson, S. J.

Dr L. P. AUJOULAT. — *Aujourd'hui, l'Afrique.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 400 p. Prix : 120 frs belges.

L'auteur de ce volume ne doit plus être présenté ; il est bon pourtant de rappeler qu'en parlant de l'Afrique, il parle, en quelque sorte, de son pays : ayant résidé en Afrique du Nord, travaillé comme médecin au Cameroun, représenté ce pays au Parlement, et participé à certains moments au gouvernement supérieur des territoires d'Outre-Mer. Son livre est donc informé : non point seulement par des sources écrites, mais par toute une expérience et d'innombrables contacts humains.

Il est nuancé, comme sont nuancés les problèmes d'« Afrique en soi » et d'« Afrique au monde ». Et ce faisant, il est courageux, car à notre époque, aux yeux des blancs comme des noirs, qui n'est point radicalement d'un côté, risque des deux côtés d'être appelé : traître.

On appréciera d'autant plus la sérénité de l'exposé, si même parfois on en diffère, sur tel point. En 400 pages, bien organisées, l'auteur pose les « données » du problème (Afrique, colonisation) ; il signale l'impact de nos techniques sur la société noire ; le choc de nos civilisations sur la culture noire ; l'opposition à nos colonisations du nationalisme (ou : patriotisme) noir ; enfin, sur le paganisme, et le souffle de l'Esprit. Il convie enfin l'Afrique et l'Occident au « rendez-vous du donner et du recevoir ». Chaque fois, l'optique est ouverte, sympathique et constructive. Un livre à lire par tous ceux qui vont en Afrique ou qui, sérieusement, la veulent comprendre. J. Masson, S. J.

M.-J. LORY. — *Face à l'avenir. L'Eglise au Congo belge et au Ruanda-Urundi.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 212 p., 6 h.-t., 4 cartes. Prix : 75 frs.

L'Afrique change à un rythme accéléré ; ses structures économiques, ses situations sociales ; ses attitudes politiques sont fluides. L'Eglise du Congo, dont les bâtisses essentielles restent plus villageoises qu'urbaines, plus traditionnelles que novatrices, et plus « blanches » que « noires » risque d'être prise de vitesse. C'est d'ailleurs, pour elle, un risque chronique et universel, inévitable en toute société. Encore faut-il y parer, dans une évolution, assez rapide pour faire l'économie d'une révolution. Adaptation des méthodes, qui fasse place à l'enseignement supérieur, aux œuvres sociales, à l'action catholique, aux formes urbaines ; rajeunissement des cadres, par afflux d'autochtones, de laïcs ; renouvellement de l'esprit, car il ne faudra plus que le blanc soit père et « domine pour servir » mais serve sans dominer, en auxiliaire.

Les missions le comprennent-elles? Et comment faut-il le comprendre? S'il y a des retards, à qui, à quoi les imputer? Et comment y remédier? Questions brûlantes, traitées souvent avec passion. Mais ici, dans un dialogue fort vivant et qui permet les nuances, tout cela est examiné avec exquise courtoisie. La générosité ne tourne pas au simplisme ni le réalisme au scepticisme. Un livre franc et optimiste à la fois, dans le grand sens du mot : on ne dit pas que l'auteur ait exposé tous les problèmes; encore moins se targue-t-il de les avoir résolus. Mais il nous met, pour les affronter, dans l'esprit et l'optique qu'il faut.

J. Masson, S. J.

T. Huddleston. — *Qui est mon prochain?* Témoignage d'un prêtre d'Afrique du Sud. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 19 × 14 cm., 238 p. Prix : 600 frs.

« Il fallut le choc de l'enfer pour réveiller le mauvais riche, mais alors il était trop tard ». C'est afin qu'il ne soit pas trop tard pour réveiller l'opinion, en Afrique et partout, que le P. Huddleston a écrit, après avoir sur place lutté... jusqu'à se faire en somme expulser.

Pour que nous sachions que les pitiés épisodiques ne remplacent pas une habitation stable et décente, que celle-ci ne remplacerait pas la possibilité d'accéder à tout poste selon ses mérites, et que les noirs osent même rêver de voter.

Cela, d'ailleurs, n'est qu'humain encore. Donc : pour que nous sachions aussi, nous, chrétiens, combien par la ségrégation, le corps de l'Eglise, du Christ, est déchiré.

L'auteur examine les plus grosses injustices : le *colour-bar* dans la possession du sol (réserves), dans l'habitation (*locations* et camps), dans la profession (refoulement aux places subalternes), dans l'éducation (écoles « indigènes » n'ouvrant pas sur le monde, ni sur un enseignement supérieur). Il dénonce la délinquence juvénile et l'immoralité, fruits naturels du non-emploi et du surpeuplement en ville. Il met les chrétiens en face du réel et de leur devoir.

Témoignage vécu et frappant; passionné, si l'on veut, parce que l'auteur défend des hommes et ne se contente pas de dévider des principes. Quiconque a passé, les yeux ouverts et le jugement libre, en Afrique du Sud, quiconque a séjourné à Orlando, Alexandra ou Sophiatown sera avec lui. Un appel salutaire, sous une forme ardente.

J. Masson, S. J.

H. Bloom. — *Emeute au Transvaal.* Roman. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 13 cm., 363 p.

« Il n'est pas un mot de cette histoire fictive qui ne soit vrai », a dit Alan Paton, l'auteur de : « Pleure, ô Pays bien-aimé ». Et c'est tout à fait à raison : H. Bloom doit se défendre, en son Avant-Propos, de vouloir décrire des personnages et situations réelles : ce livre n'est que trop vrai. Il décrit le problème psychologique et moral de la ville indigène accolée à chaque ville blanche en Afrique du Sud. Strictement séparée, souvent misérable d'aspect extérieur, rongée socialement par les commerces illicites de l'alcool et les gangs criminels, psychologiquement écrasée... jusqu'au jour où tout saute (comme en ce livre), la ville indigène sud-africaine révèle à plein les dangers et le péché, de la ségrégation. Elle est le champ clos où s'affrontent la peur et le remords des blancs, la haine et la colère des noirs; elle est la négation de l'humain dans les uns comme dans les autres.

Ce livre montre la crise à son paroxysme, à travers une émeute (du genre de celles qui secouèrent par exemple East London). Pourtant tout rentrera dans l'« ordre ». Devant l'inflexible et aveugle vouloir des boers nationalistes, il n'y a là, comme titrait plus finement et plus amèrement l'édition anglaise, qu'un « Episode au Transvaal ». Avec « Pleure, ô Pays Bien-Aimé » et « L'homme noir sous la Lune », nous avons ici un des maîtres-livres sur un problème douloureux et urgent, qui brûle la conscience du monde, et la nôtre.

J. Masson, S. J.

G. Couturier, S. J. — *Chine, où vas-tu?* Coll. Omnes Gentes, 1. Paris, Editions Fleurus, 1958, 18 × 12 cm., 268 p., 1 carte. Prix : 855 frs.

Deux parties, dans ce livre; l'une rétrospective, aux points de vue politique, idéologique, et chrétien; l'autre, actuelle, qui est l'étude du phénomène communiste, sous tous les angles. Cet exposé est fort documenté, très clair, présenté dans un style attirant, et bien sous-titré. Il faut encore souligner le ton serein des considérations : cette objectivité est une recommandation de plus. L'auteur, qui a beaucoup lu, pourrait, dans une réédition, ajouter une annexe bibliographique; elle sera bienvenue. Alors que la Chine chrétienne donne l'exemple à toute l'Eglise, et que la Chine communiste est le souci commun de cette Eglise et du monde, ce livre rendra des services certains. J. Masson, S. J.

R. Boudens, O.M.I. — *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule.* Coll. Bibliotheca Missionalis, 10. Rome, Officium Libri Catholici, 1957, 25 × 18 cm., IV-268 p., 2 cartes, illustr.

Suivant une expression trop généreusement employée, mais ici parfaitement exacte, ce livre comble une lacune. L'histoire du catholicisme à Ceylan comporte, on le sait, trois périodes : la portugaise, où il est « d'Etat », la hollandaise, où il est pourchassé, l'anglaise, où il est respecté. Le P. Gnanaprakásar avait pas mal étudié l'ère portugaise, le P. Rommerskirchen l'ère anglaise; bien que prospectée quelque peu par le P. Perera, utilisé souvent ici du reste, l'ère hollandaise attendait son historien; le voici, oblat comme ceux des autres périodes.

On lira ce livre avec grand profit. Scientifique d'abord; il est basé sur de vastes et sérieuses recherches d'archives. Spirituel, ensuite, car la résistance des catholiques de Ceylan, menés par les Oratoriens indiens de Goa, est une page magnifique de fidélité chrétienne à travers mille tracasseries et quelques vraies persécutions.

Les chrétiens d'Asie, qu'ils soient de Ceylan, du Vietnam, de Chine ou d'ailleurs n'ont pas fini de nous édifier. Et l'on souhaiterait voir tirer du livre du P. Boudens, qui d'ailleurs se lit déjà avec grand intérêt, un récit plus vulgarisé, qui pourrait être très beau. Redisons les mérites de cette étude scientifique, qui allie le sérieux à l'intérêt, et la présentation agréable à la documentation la plus large. J. Masson, S. J.

I. Goldziher. — *Le dogme et la loi de l'Islam.* Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Paris, Geuthner, 1958, 25 × 16 cm., VIII-318 p. Prix : 1.900 frs.

Issu de leçons données en 1908, publié une première fois en allemand en 1910, en français en 1920, réimprimé maintenant tel quel, le volume de I. G. est donc vieux d'un demi-siècle.

Il porte, çà et là, la marque de son temps : une supposition de base, signée Loisy, selon laquelle toutes les religions ont valeur absolue pour leurs fidèles, relative pour le savant; un léger penchant vers le « comparatisme » d'avant la première guerre qui déclarait parent ce qui, dans deux religions, se révélait plus ou moins pareil; un vocabulaire emprunté à la pathologie pour caractériser les phénomènes religieux, ici chez Mahomet.

Mais ce ne sont là que traces assez fugitives. Dans son ensemble, et de façon indiscutable, ce livre fut et reste un livre de premier rang; par l'étendue de son information, la netteté et la pondération de ses vues, il a réussi à rester, jusqu'à nos jours, utile et valable; c'est là passer un test peu commun.

Ce n'est pas l'endroit de discuter tel ou tel point de l'exposé : influence de l'Inde sur les traditions, un peu forcée peut-être? Valeur historique de ces traditions en général, et donc, force probante pour l'exégèse de l'Islam ancien? Degré de vertu et de sincérité du fondateur? Même si l'on n'est pas toujours d'accord avec G., toujours on se sent en présence d'un maître de l'Islamologie. Bref, il faut hautement se réjouir de la réédition de ce volume.

J. Masson, S. J.

SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

Mgr Guerry. — *La doctrine sociale de l'Eglise.* Son actualité. Ses dimensions. Son rayonnement. Lettre pastorale au clergé et aux militants de son diocèse. Paris, Bonne Presse, 1957, 19 × 14 cm., 192 p.

Echo fidèle de l'enseignement des Souverains Pontifes, cet exposé, dû à l'archevêque de Cambrai, a le mérite de mettre particulièrement bien en vedette, jusque dans la présentation typographique, les lignes maîtresses et les positions-clés de la doctrine sociale de l'Eglise. Son langage concret, rencontrant les objections courantes, est adapté aux besoins du grand public ou aux discussions dans des cercles de formation sociale. Après avoir précisé la nature et la portée de la doctrine sociale de l'Eglise, Mgr Guerry analyse en deux grands chapitres la conception de l'homme et de l'économie sociale qui y est contenue. Les dix principes fondamentaux qu'il en dégage, en manière de conclusion, répondent bien aux préoccupations majeures des deux derniers pontificats : la personne, la famille, le travail, l'organisation professionnelle, la lutte contre la massification et la paganisation de la vie sociale. Un texte dense, bien charpenté, écrit vraiment pour les heures que nous vivons. C. Mertens, S. J.

A. Dauphin-Meunier. — *L'Eglise et les structures économiques du monde.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 89. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 142 p. Prix : 300 frs.

Cette étude a un triple mérite. D'abord, d'attirer l'attention sur les aspects structurels de l'économie qui, de l'aveu des économistes, sont souvent négligés. Ensuite d'en considérer les problèmes à l'échelle du monde. Enfin, de nous rappeler les directives pontificales à leur sujet.

Trois problèmes ont particulièrement retenu l'Auteur et ils sont fondamentaux : celui de la population mondiale croissante, de manière inégale suivant les pays; celui des relations internationales et celui, plus particulier, du commerce mondial. Malgré ses dimensions restreintes, cet ouvrage révèle une information étendue et solide. A de nombreux lecteurs, il ouvrira des perspectives nouvelles et très intéressantes. Il est imprégné aussi d'un esprit de large accueil et de collaboration fraternelle qui répond à la charité même de l'Eglise.

C. Mertens, S. J.

Code de morale politique. Synthèse doctrinale. Union Internationale d'études sociales. Paris, Spes, 1957, 20 × 13 cm., 220 p. Prix : 780 frs.

Rédiger un code n'est jamais œuvre facile. La besogne se complique encore si, aux règles de conduite, on veut assurer d'abord le fondement théorique qui les justifie. C'est le mérite et la faiblesse du dernier ouvrage de l'Union de Malines d'unir ces deux préoccupations. On y trouvera, sur la nature de l'Etat, sur les formes de gouvernement, sur les relations entre l'Etat, les groupements et les individus, sur les rapports des Etats entre eux, une doctrine sûre, divisée en brefs paragraphes aux énoncés clairs. Il y manque parfois le nerf des articles d'un code, certaines définitions précises, celles de l'autorité ou du parti, par exemple. Il y manque surtout l'approche sociologique qui, s'appuyant sur l'observation de ce qu'est la vie politique aujourd'hui, précise la nature et le rôle de ses organes et détermine davantage les devoirs de ceux qui y participent. Peut-être eût-il été préférable de réserver la dénomination de « morale politique » à ce qui concerne l'organisation pour l'obtention du pouvoir et d'appeler « morale civique » l'exposé plus large, plus fondamental, mais moins spécifique qui nous est donné ici.

La nécessité d'une participation et d'une formation plus intenses à la vie pu-

blique ressort à suffisance de l'histoire des démocraties représentatives. Le Saint-Père l'a proclamée plus d'une fois depuis quinze ans. Il faut donc se réjouir de ce que l'Union de Malines ait consacré ses derniers travaux à ces problèmes et nous en livre le résultat, auquel s'attache la garantie d'ecclésiastiques et de laïques éminents, réunis sous la présidence du Cardinal Primat de Belgique. Nous souhaitons que, poussant plus avant, elle parachève son œuvre en spécifiant quels sont les fonctions, les droits et les devoirs des citoyens, des organisations privées de caractère proprement politique, des mandataires enfin dans les régimes de partis que nous connaissons de nos jours.

C. Mertens, S. J.

M. Reding. — *Der politische Atheismus*. Graz, Verlag Styria, 1957, 21 × 14 cm., 360 p. Prix : 136,50 S.

Depuis deux siècles, le rejet de Dieu a souvent été lié avec la lutte pour l'affranchissement politique de l'homme. Il en est particulièrement ainsi dans le marxisme. Le Prof. Reding entend montrer qu'il y a là une association non pas logiquement nécessaire, mais due à des circonstances historiques. Le marxisme serait vraiment fidèle à la pensée profonde de son fondateur en conservant l'idéal de libération humaine qui constitue la moelle de sa doctrine et en rejetant l'athéisme provenant de méprises dont le développement même de l'histoire depuis la mort de Marx découvre graduellement la fausseté.

A cette fin, le Prof. Reding décrit d'abord l'ambiance philosophique dans laquelle est né l'athéisme marxiste. C'est la partie la plus développée et aussi la mieux venue de son ouvrage. On y trouve de nombreuses indications sur les influences subies par Marx et les sources auxquelles il a puisé, sur les controverses menées par ce redoutable polémiste. L'Auteur souligne des aspects que l'on ne trouve pas aussi nettement mis en lumière ailleurs, par exemple la dépendance de Marx vis-à-vis de Spinoza, l'importance de la critique dans son œuvre. Notons aussi quelque 25 pages (91-114) sur les relations entre l'individu et l'espèce d'après les idéalistes allemands et Marx qui intéresseront tous les philosophes de la société. Dans cette première partie, comme dans la seconde, le Prof. Reding montre une érudition considérable dont la rançon est parfois une ramification assez touffue de la pensée et une tendance à traiter les questions plus en extension qu'en profondeur.

Les 100 dernières pages sont consacrées à « la nécessité d'une révision et d'un dépassement de la doctrine marxiste ». L'Auteur y a mis en vedette tout ce qui permettrait, ce qui ébauche même parfois, un dépassement du matérialisme chez Marx ou chez ses successeurs, en particulier dans un des derniers écrits de Staline, son étude sur le langage. On comprend le désir du Prof. Reding de faciliter ainsi la marche du marxiste sincère vers la vérité, vers Dieu, mais il nous semble minimiser ce qu'il y a d'essentiellement athée, de strictement borné à un idéal temporel dominé par le générique et le technique, d'opportuniste aussi dans la doctrine marxiste. Les volte-face successives en matière de morale familiale, dont la dernière est récente, ne nous permettent guère d'illusions à ce sujet!

On souhaite — peut-on espérer? — que le livre du Prof. Reding amène des communistes d'âme droite à dissocier ce qu'il y a de valable dans la doctrine qu'ils suivent et ce qui, logiquement, pourrait en être séparé. Le lecteur chrétien suffisamment formé en sera aidé à comprendre, à circonscrire, à surmonter certaines difficultés d'un interlocuteur communiste éventuel. Celui qui désire se documenter sur la genèse de la pensée de Marx et les évolutions par lesquelles elle est passée chez ses disciples trouveront ici mainte indication précieuse.

C. Mertens, S. J.

A. F. Zimmerman. — « *Overpopulation* ». A Study of Papal Teachings on the Problem, with Special Reference to Japan. Coll. The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology (Second Series) No. 99. Washington, The Catholic University of America Press, 1957, 23 × 15 cm., xvi-328 p. Prix : $ 4.00.

On estime à deux millions le nombre d'avortements pratiqués annuellement au Japon, avec l'encouragement des pouvoirs publics. De ces assassinats en masse — et il s'en produit ailleurs encore — les Japonais ne sont pas seuls responsables, mais nous tous qui participons à un monde égoïste et timoré. Avec un invincible courage, l'Eglise lui rappelle pourtant sans cesse les exigences de la morale devant l'expansion de la population et l'enseignement de Pie XII est particulièrement riche en la matière. Le P. Zimmerman en a rassemblé les nombreux éléments, en partie dispersés dans des documents traitant des sujets les plus divers, et en a fait l'application — sommaire, il est vrai — au Japon où il a séjourné durant plusieurs années et où les problèmes se posent avec plus d'acuité qu'en aucun autre pays. Après avoir brièvement inventorié les ressources du Japon et décrit l'évolution de sa population, l'Auteur expose la doctrine pontificale sur le droit de chaque personne, de chaque famille, de chaque nation à une part convenable des biens de cette terre, sur le rôle des migrations, du commerce international, de l'organisation politique mondiale au point de vue de la population. Le P. Zimmerman a une connaissance très sûre des documents pontificaux; il en a ordonné les extraits suivant un schéma clair et bien choisi; les textes sont reproduits dans la langue originale au bas des pages et les références aux *A.A.S.* ou aux autres collections sont données avec le plus grand soin. Les commentaires sont pleins d'intérêt et ne manquent pas de mettre en lumière toutes les exigences de la doctrine chrétienne, notamment en matière de migrations. Sur un point, nous ne pouvons nous rallier aux vues de l'Auteur : là où il exclut que, dans un pays surpeuplé, le bien commun national puisse être une raison valable pour des époux de limiter leur progéniture par la continence.

Dans l'ouvrage du P. Zimmerman la part de compilation l'emporte sur la recherche originale. Il établit des principes, le plan d'un ordre idéal plus qu'il n'examine les problèmes d'une traduction dans la pratique. Mais, ces principes doivent être rappelés avec force et l'Auteur a mis à la disposition de ceux qui s'intéressent à la question de la population un instrument de travail bien utile. Souhaitons que son ouvrage de qualité éveille aussi l'attention de ceux — nombreux encore — qui n'ont pas saisi jusqu'ici ni les véritables dimensions, ni l'urgence du problème. C. Mertens, S. J.

E. Rideau. — *Euratom. Marché commun et C.E.C.A. Bilan, espoirs et risques.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 19 × 14 cm., 160 p. Prix : 480 frs.

« Ces pages seront brèves : précision et sobriété y seront de règle. Elles ont d'abord un aspect technique, en fournissant l'essentiel d'une information objective sur l'histoire, les motifs, le contenu et la valeur des Traités. Mais, l'optique originale de ce livre est l'ordre humain et les problèmes économiques ou les dispositions juridiques y sont surtout évoqués à la lumière d'un jugement moral et spirituel ». Ce dessein, nettement exprimé, a été parfaitement réalisé. Aussi, ce petit livre est-il une excellente initiation aux problèmes de l'Europe qui se forme. Son grand mérite est d'ouvrir les esprits aux dimensions que réclame notre époque et de les situer dans une perspective vraiment humaniste et chrétienne. Nous voudrions le voir, notamment, entre les mains de ceux qui donnent les classes supérieures dans l'enseignement secondaire, entre celles des étudiants de théologie morale, de tous ceux qui sont appelés à exercer une influence sur la jeunesse. Nous regrettons qu'il n'ait pas fait mention de l'Espagne et du Portugal, que nous ne pourrons laisser à leur misère. Les pages consacrées au point de vue chrétien auraient aussi pu indiquer de manière plus spécifique le rôle à remplir par les grandes organisations chrétiennes de travailleurs, d'employeurs, de cadres supérieurs. C. Mertens, S. J.

G. Forthomme. — *Mariage et industrialisation.* Evolution de la mentalité indigène dans une cité de travailleurs d'Elisabethville. Coll. Travaux de l'Institut de sociologie de la Faculté de Droit de Liège, VIII. Liège, Vaillant-Carmanne, 1957, 24 × 16 cm., VIII-104 p.

Cette intéressante étude nous décrit, d'une part, les coutumes se rapportant à la

vie de famille dans le milieu primitif des Baluba, d'autre part, les modifications qu'elles subissent chez ceux d'entre eux qui sont venus s'établir dans la cité de travailleurs d'une entreprise européenne. L'Auteur s'étend principalement sur les institutions du milieu coutumier. Ceci ne nous renseigne pas seulement sur des formes de vie sociale que l'on pourrait croire en voie de disparition, mais aide à comprendre certaines survivances plus ou moins résistantes et prolongées. Sans cesse se pose la question de ce qui reste valable des anciennes coutumes dans un milieu plus évolué et de la manière dont on peut remplacer ce qui ne peut subsister; nous songeons, par exemple, à l'initiation, à la solidarité dépassant la famille au sens restreint, à la cohésion des relations entre les époux ou entre les parents et les enfants; il faut les assurer, sur des bases en grande partie nouvelles. Aussi l'étude descriptive de M. Forthomme appelle-t-elle des recherches ultérieures de caractère plus normatif, tout en leur fournissant un utile point de départ. C. Mertens, S. J.

F. Bézy. — *Problèmes structurels de l'économie congolaise.* Coll. Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 17 cm., 285 p. Prix : 200 frs.

Les études de structure ont été longtemps négligées par les économistes. Elles sont pourtant de la plus grande utilité pour renseigner sur un milieu donné et qui voudra apprendre à connaître le Congo ne pourra manquer de se reporter à l'excellent ouvrage du Prof. Bézy. Il est vrai que l'Auteur n'a pas repris la description des éléments fondamentaux de la structure économique du Congo. On peut facilement la trouver dans d'autres livres. M. Bézy s'est arrêté à certains problèmes concernant la population et son ravitaillement, les transports, le marché du travail, les institutions monétaires. Sans méconnaître les difficultés à surmonter et la valeur de ce qui a été réalisé, l'Auteur n'hésite pas à mettre en lumière les graves distorsions qui résultent d'une structure fortement monopolistique, d'un cloisonnement des marchés, d'un système de transports organisé d'une manière prévalente en fonction des exportations. Ce livre est courageux; il est aussi très humain, tout en se situant rigoureusement au niveau de l'étude économique. Il est clair. Aussi le lit-on d'un bout à l'autre avec un intérêt toujours en éveil. Il devrait se trouver dans tous les séminaires de l'Afrique Belge et dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent à l'évolution sociale du Congo. Ils y trouveront d'abondantes lumières sur une série de problèmes fondamentaux.

Dans un appendice d'une quinzaine de pages, M. Bézy indique brièvement les questions propres à la structure économique du Ruanda-Urundi. Il souligne que celui-ci constitue un monde très différent du Congo, vérité capitale qui échappe encore à bon nombre de nos concitoyens ne jugeant guère que par la couleur des visages. C. Mertens, S. J.

SCIENCES

N. Corté. — *Les origines de l'Homme.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 29. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 300 frs.

Selon le dessein de cette collection, en un petit volume l'exposé clair et accessible à tous, de ce qu'un catholique peut désirer connaître sur tel sujet où sa religion se trouve impliquée. Le problème des origines de l'homme y est étudié à travers les mythologies antiques et l'imagination primitive; dans les philosophies anciennes de la Grèce, de l'Inde et de l'Orient ensuite. Un troisième chapitre s'attache aux données de la science contemporaine : paléontologie, préhistoire surtout, dont les acquisitions essentielles sont exposées sobrement — sans beaucoup de nuance à vrai dire, mais le but de l'ouvrage ne le demandait pas — avec objectivité critique. Une vingtaine de pages sont enfin consacrées aux enseignements de la Bible et du Magistère ecclésiastique relatifs aux problèmes d'origine : le double récit inspiré, son genre littéraire, ses interprétations tradi-

tionnelles, le dogme et ses implications — l'Adam individuel et le Monogénisme notamment — tels qu'ils sont rappelés dans l'Encyclique *Humani Generis*. Un exposé clair et succinct qui va à l'essentiel. Ed. Boné, S. J.

L'origine de la vie sur la terre. Qu'est-ce que la vie? Coll. Cahiers d'études biologiques, n° 3. Paris, Lethielleux, 1957, 27 × 21 cm., 64 p. Prix : 650 frs.

Elaborés dans des réunions amicales où se retrouvent, avec leur enthousiasme de chercheurs, biologistes, philosophes et théologiens, ces *Cahiers* veulent apporter sur les découvertes de la biologie moderne le travail d'information et de réflexion de quelques spécialistes. Ecrit dans un langage qui convienne à la fois au chercheur spécialisé et à l'homme cultivé, le présent Cahier, numéro 3 de la série, est consacré au problème de l'origine, de la nature et de la synthèse éventuelle de l'organisme vivant. Parfaite mise au point des données paléontologiques et biochimiques modernes (y compris les travaux très récents sur le virus de la Mosaïque du tabac, et la découverte d'algues fossilisées datant de 2 milliards 600 millions d'années en Rhodésie du Sud) d'une part; exposé de l'autre des tendances philosophiques face au problème des origines et de la nature de la vie : dans la conception mécaniciste du matérialisme dialectique marxiste (le lecteur spiritualiste ne manquera pas de s'intéresser particulièrement à cet exposé compétent et objectif du Prof. Nigon), et dans la conception spiritualiste qui nous est plus familière. Pour finir ce très excellent Cahier, un bout d'enquête à laquelle ont été priés de répondre des spécialistes de diverses disciplines et d'horizons variés, de Jean Rostand au Père Bergounioux : « La vie est-elle conditionnée en dernière analyse par une seule architecture matérielle qu'il suffirait de synthétiser pour voir apparaître toutes les propriétés du vivant, y compris le psychisme...? » Il faut féliciter l'équipe de direction de ces Cahiers, composée d'une série de professeurs des Instituts Catholiques de France, de l'initiative courageuse de ces rencontres et de la féconde collaboration qui leur assure un aussi manifeste succès. Ed. Boné, S. J.

J. Carles. — *Vers la conquête de la vie.* Paris, Hachette, 1958, 20 × 13 cm., 222 p. Prix : 900 frs.

Le P. Carles est un savant et un philosophe; il est de surcroît un admirable vulgarisateur. Ce nouvel ouvrage qu'il offre sur les problèmes de la biologie de la cellule, de la fécondation ou du développement parthénogénétique, sur les virus, les frontières de la vie et les efforts de synthèse — est du type trop rare de sérieuse et objective mise à portée du grand public cultivé des récents progrès des sciences biologiques expérimentales. Tout l'intérêt et la vie des plus brillants vulgarisateurs d'aujourd'hui, sans le naïf enthousiasme des pseudoscientifiques ignorant des vrais problèmes, sans le désabusement et la nausée de ceux qui tiennent pour un monde incohérent, stupide et sans âme; un exposé limpide, un style alerte, une information précise, une atmosphère de confiant optimisme et tout ensemble de saine objectivité : on ne saurait dire trop de bien de ce bel ouvrage. Ed. Boné, S J.

L. Bounoure. — *Déterminisme et finalité. Double loi de la vie.* Coll. Bibliothèque de Philosophie scientifique. Paris, Flammarion, 1957, 19 × 13 cm., 282 p. Prix : 825 frs.

Professeur de Biologie générale à la Faculté des Sciences de Strasbourg, l'A. est un biologiste sérieux; il n'est pas un « classique » pourtant et les théories « hétérodoxes » qu'il professe en matière scientifique ne laisseront pas de soulever des protestations violentes. Non qu'il refuse les déterminismes matériels sans lesquels la vie ne saurait exister, ou qu'il n'ajoute que cet aspect des choses n'épuise pas la réalité de leur nature authentique. Mais l'A. qui veut rester conforme aux faits et à la raison, entend aussi ne pas dissimuler à l'égard de ce qu'il croit être la vérité : or, sans prétendre à l'infaillibilité, il dit les choses

comme il les voit. Ces « évidences », c'est l'immortalité comme attribut de la vie, l'illusion transformiste, la régulation comme loi biologique fondamentale, la finalité de l'instinct et du vivant, le psychisme diffus dès le niveau le plus élémentaire de la vie. Le ton peut être polémique, l'argumentation vieillie par endroits (tout le chapitre II sur l'Evolution), on ne saurait lui refuser le privilège de la bonne foi. Et si ce livre s'écarte du *consensus* général scientifique, du moins force-t-il à penser, et ce ne serait pas un maigre mérite. Ed. Boné, S. J.

Dr P. Chauchard. — *La création évolutive.* Paris, Spes, 1957, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 600 frs.

L'A., qui par sa spécialité de neurophysiologiste a comme objet de ses recherches les rapports de l'esprit et de la matière dans le cerveau humain, a estimé devoir présenter l'évolutionnisme avec toute sa dimension spirituelle de *création évolutive* où tout — selon les apparences phénoménales — se fait tout seul, parce que tout est en Dieu. Ce que le scientifique appelle matière, c'est en fait la matière informée, le composé comprenant la présence inséparable du spirituel. La doctrine de l'hylémorphisme aristotélico-thomiste est dans son principe parfaitement accordée avec la science moderne et l'origine évolutive de l'homme ne s'oppose en rien à l'affirmation de sa vraie nature spirituelle. Les progrès de la psychobiologie permettent aujourd'hui une étude scientifique de la spécificité humaine : elle conduit à une objectivation d'un certain nombre de grands principes de morale naturelle, et ceux-ci deviennent valeur commune pour les incroyants qui les reconnaissent comme lois de l'équilibre humain, et pour les croyants qui les rattachent à leur vision religieuse du monde. Ed. Boné, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Athanase d'Alexandrie. — *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 192-80 p.

Augustin (Saint). — *Sermons sur saint Jean.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 184 p. 51 frs.

Auzou G. — *La tradition biblique.* Paris, Edit. de l'Orante, 1957, 462 p. 1.200 frs.

Benoît (Saint). — *La règle des moines et vie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 186 p. 51 frs.

Bertsche L., S.O.Cist. — *Epouse du Christ. Brèves exhortations pour les religieuses.* T. I. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1958, 164 p. 72 frs b.

Bibliografia Missionaria Anno XXI : 1957. Rome; Unione Missionaria del Clero in Italia, 1958, 111 p.

Bibliotheca Missionum. Tome 12 : *Chinesische Missionsliteratur 1800-1884. n. 1-1217.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, xviii-745 p.

Bougé Y. — *Frère Mineur, Père Majeur : Le Père Valentin-M. Breton.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1958, 288 p. 115 frs belges.

Chambon J. — *Le protestantisme français jusqu'à la révolution française.* Genève, Labor et Fides, 1958, 150 p.

Chazottes Ch. — *Grégoire le Grand.* Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 110 p. 390 frs.

Christus Victor Mortis. Rome, Université Grégorienne, 1958, iv-324 p. 1.300 lires.

Collin R. — *L'évolution. Hypothèses et Problèmes.* Paris, A. Fayard, 1958, 134 p. 350 frs.

Congar Y. M.-J., O.P. — *Le mystère du temple.* Paris, Cerf, 1958, 346 p.

Cornelis H., O.P. — *La libération de l'homme dans les religions païennes.* Paris, Office général du livre, 1958, 88 p. 240 frs.

Cristo nel mondo. 5. Assise, Pro civitate christiana, 1958, 374 p.

De Soos M. B. (Dom). — *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand.* Munster, Aschendorff, 1958, viii-152 p. 12,50 marks.

Desroches A. — *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Ecrivain inspiré.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1958, 150 p. $ 4.00.

Diaz R. M. et Camps G. M. — *Epistoles catoliques. Sant Jaume-I. II^de sant Pere-Sant Judas-I, II, III^de sant Joan. Apocalipsi.* Montserrat, 1958, 366 p.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Fasc. XXV : *Eadmer-Eglise.* Paris, Beauchesne, 1958, col. 1-384.

di Grazia G. — *Il protestantesimo nella storia della chiesa.* Naples, Giannini, 1958, 394 p. 2.000 lires.

DUFOYER P. — *Eve, telle qu'elle se juge et juge les hommes.* Bruxelles, Centre Médico-familial, 1958, 40 p. 10 frs.

ECKHART (Meister). — *An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons.* Edit. J. M. CLARK. Edimbourg, Th. Nelson, 1957, XII-268 p. 25 sh.

ENGEL E., S. J. — *Par vos sentiers, Seigneur.* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1958, 98 p. 15 frs.

Eranos-Jahrbuch 1957. Band XXVI. Zurich, Rhein-Verlag, 1958, 528 p.

FRAIGNEAU-JULIEN B., P.S.S. — *L'Eglise et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben.* Paris-Bruges, D. D. B., 1958, 292 p. 1350 frs fr. ou 147 frs b.

GAECHTER P., S. J. — *Petrus und seine Zeit.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958, 458 p. S 125.— ou DM 22.—.

GARRONE (Mgr). — *L'Action catholique.* Paris, A. Fayard, 1958, 128 p. 350 frs.

GOLLWITZER H. — *Les chrétiens et les armes atomiques.* Genève, Labor et Fides, 1958, 100 p.

GRUMEL V. — *Traité d'études byzantines.* I. *La chronologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1958, XII-487 p. 4.000 frs.

HAMEL J. — *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est.* Genève, Labor et Fides, 1958, 62 p. 3,30 frs.

HARTMANN A., S. J. — *Vraie et fausse tolérance.* Paris, Cerf, 1958, 292 p.

HAYWARD F. — *Que faut-il penser de l'inquisition?* Paris, A. Fayard, 1958, 192 p. 500 frs.

HOROWITZ M. — *Initiation à la langue hébraïque en 100 mots.* Paris, Institut de la connaissance hébraïque, 1958, 80 p. 600 frs.

IZARNY (D') R. — *L'Eglise et la ville.* Bruges, D. D. B., 1958, 80 p. 45 frs b.

JEAN CHRYSOSTOME (Saint). — *Dialogue sur le sacerdoce.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 192 p. 51 frs.

JOMBART E., S. J. — *Memento de droit canon à l'usage des clercs, religieux, religieuses et laïcs.* Paris, Beauchesne, 1958, 190 p. 690 frs.

JONE H., O.M.Cap. — *Précis de théologie morale catholique.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 592 p. 240 frs b. broché; 300 frs b. relié.

JULLIEN A. (Mgr), P.S.S. — *Etudes ecclésiastiques dans la lumière de Rome,* Paris, Alsatia, 1958, 90 p.

JUNGMANN J.-A. — *La Messe. Son sens ecclésial et communautaire.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 124 p. 45 frs b.

KOROŠAK Br., O.F.M. — *Doctrina de Immaculata B.V. Mariae Conceptione.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, XVI-146 p.

LAURENTIN R. — *Bernadette raconte les apparitions.* Paris, Lethielleux, 1958, 32 p., 28 photos. 285 frs.

LAURENTIN R. et BILLET B. (Dom). — *Lourdes, Documents authentiques,* 3. *Autour de la Grotte interdite.* Paris, Lethielleux, 1958, 384 p. 12 h.-t. 1.500 frs.

LIBERMANN. — *Commentaire de saint Jean.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 320 p. 1.500 frs fr. ou 162 frs b.

LODS M. — *Confesseurs et martyrs.* Neuchâtel, Delachaux, 1958, 84 p. 4,50 frs.

LUBIENSKA DE LENVAL H. — *L'univers biblique où nous vivons.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 128 p. 48 frs b.

MALO A.-M., O.F.M. — *Pour le centenaire de Lourdes.* Montréal, Edit. Franciscaines, 1958, 120 p.

Mariage et foyers terriens. Angers, 33 rue Rabelais, 84 p. 300 frs.

MARTINEZ L.-M. (Mgr). — *Le Saint-Esprit.* I. *La vraie dévotion au Saint-Esprit.* Paris, Téqui, 1958, XXVIII-162 p. 760 frs.

Masse und Öffentliche Meinungsbildung. Vienne, Herder, 1958, 248 p. S 52.—.

Mediaeval and Renaissance Studies. Volume IV. University of London, The Warburg Institute, 1958, VI-286 p. 2/2/—.

Message (Le) des moines à notre temps. Paris, A. Fayard, 1958, 388 p. 1.500 frs.

MONDEN L., S. J. — *Het Wonder.* Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1958, 334 p. 150 frs broché; 195 frs relié.

MOSSHAMER O. — *Que dirai-je à ma fille?* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 72 p. 36 frs belges.

NEWBEGIN L. (Mgr). — *L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 204 p. 6 frs s.

OLIVIER B., O.P. *La messe vivante.* Paris, Off. gén. livre, 1958, 72 p. 216 frs.
PALAZZINI P. — *Casus conscientiae. III. De iustitia et iure singulares modernaeque quaestiones.* Rome, Officium libri catholici, 1958, 110 p.
Papyrus Bodmer II. Supplément. Evangile de Jean chap. 14-21. Publ. V. MARTIN. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1958, 53 p.
PAQUIN J., S. J. — *Morale e Medicina.* Rome, Officium Libri Catholici, 1958, XII-475 p. 3.500 lires.
Parole de Dieu et liturgie. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 390 p.
Parole (La) et le Pain. Bruxelles, Secrétariat Interparoissial, 1958, 64 p. 10 frs.
PEREZ DE URBEL J., O.S.B. — *Saint Paul. Sa vie et son temps.* Paris, Payot, 1958, 346 p. 1.600 frs.
PHILIPPE M.-D. — *Un seul Dieu tu adoreras.* Paris, Fayard, 1958, 124 p. 350 frs.
POULIOT L., S. J. — *Monseigneur Bourget et son temps.* I-II. Montréal, Edit. Beauchemin, 1955-1956, 210 et 278 p. $ 2.50 et 3.00.
Qu'est-ce que vouloir? Paris, Edit. du Cerf, 1958, 146 p.
RAVIER A., S. J. — *Bernadette et son chapelet.* Nevers, Couvent Saint-Gildard, 1958, 80 p.
RÉGAMEY P., O.P. — *Non-violence et conscience chrétienne.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 380 p.
REGGIO P.-A., O.P. — *La joie.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 106 p.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 30-31. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, col. 737-928. 8,40 marks.
RONDOT P. — *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui.* Paris, Edit. de l'Orante, 1958, 376 p. 1.200 frs.
ROUSSEL J. — *Petit catéchisme de la doctrine chrétienne.* Namur, Wesmael-Charlier, 1958, 160 p.
SCHARBERT J. — *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt.* I. Bonn, P. Hanstein, 1958, XIV-294 p. 32 marks.
SCHELER M. — *Le Saint, le Génie, le Héros.* Paris, Vitte, 1958, 132 p. 540 frs.
SCHMAUS M. — *Katholische Dogmatik.* Bd. III, 1. *Die Lehre von der Kirche.* Munich, M. Hueber, 1958, XVI-934 p. 34 marks broché; 37,50 marks relié.
SIEWERTH G. — *Ontologie du langage.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 200 p. 960 frs fr. ou 104 frs b.
SIMON A. (Chan.). — *Le parti catholique belge 1830-1945.* Bruxelles, La Renaissance du livre, 1958, 158 p.
TAVARD G. — *Le Protestantisme.* Paris, A. Fayard, 1958, 124 p. 350 frs.
THÉAS (Mgr). — *Lourdes terre de Marie.* Lourdes, Imprimerie de la Grotte, 1958, 374 p. 800 frs.
THOMAS D'AQUIN (Saint). — *Contra Gentiles. Livre deuxième.* Paris, Lethielleux, 1958, 446 p. 2.450 frs broché; 2.950 frs relié.
THOMSEN P. — *Die Palästina-Literatur.* Band A. *Die Literatur der Jahre 1878-1894.* Lief. 2. Berlin, Akademie-Verlag, 1958, p. 273-544. 32 marks.
TILMANN Cl. — *Que dirai-je à mon fils?* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 64 p. 36 frs belges.
VALLAMATTAM J. — *Kurbaana. Le saint sacrifice de la messe selon la liturgie chaldaico-malabare.* Bruxelles, Lumen Vitae, 1957, 32 p.
VAN DER WANSEM C., S.C.J. — *Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400.* Louvain, Universitaire Uitgaven, 1958, XII-221 p. 280 frs.
WINNINGER P. — *Vers un renouveau du diaconat.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 216 p. 570 frs fr. ou 69 frs b.
WINOWSKA M. — *Droit à la miséricorde.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, 280 p. 750 frs.
YDEWALLE (D') Ch. — *L'évangile sous les tropiques.* Paris, A. Fayard, 1958, 156 p. 500 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*